فلسفة الدين والكلام الجديد

د. زينب ابراهيم شوربا

الابستمولوجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

الابستمولوجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel. 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobairy - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الابستمولوجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

د. زينب ابراهيم شوربا

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الإبستمولوجيا Epistemology، مصطلح إشكالي مختلف فيه؛ ابتداءً من تعريفه، مروراً بتحديد ميدانه وموضوعه وغايته، وانتهاءً بعلاقته الملتبسة أو المتداخلة مع فلسفة العلوم، الميتادولوجيا، تاريخ العلوم، نظرية العلم وغيرها.

إن الاختلاط والتداخل لهذا الحقل المعرفي مع غيره من الحقول المعرفية، وتراوح مدلولاته، كمصطلح، سعة وضيقاً بين لغة وأخرى، وتباين وجهات النظر في تحديد موضوعاته، مؤشر على لا وضوحه الكافي. فما معنى الإبستمولوجيا؟

الإبستمولوجيا مصطلح جديد، استخدمه للمرة الأولى الفيلسوف الإسكتلندي جيمس فريدريك فيريي ier٢James Frederick Fer (١٨٠٨-١٨٦٤ م) في كتابه مبادئ المتيافيزيقا (Institutes of Meta) عام ١٨٥٤م، حيث قسّم الفلسفة إلى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا. (الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، ط ١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨م، القسم الثاني، مج ٢ ص ١٦٢٣).

أما بالنسبة إلى أصل هذا المصطلح فهو مركب من كلمتين يونانيتين هما: Epistémé ومعناها علم، و Logos ومعناها نظرية (دراسة، علم).

وعليه، يمكن القول إن معنى الإبستمولوجيا من حيث الاشتقاق اللغوي: دراسة العلم أو نظرية العلم.

إلا أنه اختلف في دلالة Epistémé ههنا، هل هي مرادفة في المعنى لكلمة Knowledge الإنكليزية وما في معناها من اللغات، أم أنها مرادفة لكلمة Science بالمعنى الحديث؟

ذهب الفرنسيون بمعظمهم إلى اعتبار المعنى المراد هو العلم بالمعنى الحديث، أي Science، وهو موضوع الابستمولوجيا وميدانها، الذي تندرج تحته علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها من العلوم البحتة، واتسعت عند البعض لتطال علوماً أخرى لم ترق إلى مصاف العلوم البحتة، كعلم الاجتماع وعلم النفس. هذا مع الإشارة إلى أن كلمة Science مشتقة من Scientia اللاتينية، والتي كانت تستعمل أيضاً كمرادف لكلمة Knowledge؛ أي أنها استخدمت فيما مضى للدلالة على كل أنواع المعارف، بينما تقتصر اليوم في دلالتها على خصوص ميادين بعينها. هذا التحوّل في دلالات الألفاظ وتطورها، والذي سرى على كلمة سوفيا Sophia اليونانية، والتي كانت تستعمل كلمة جنس لكل أنواع العلوم، وكذلك كلمة فلسفة Philosophy التي كانت إلى وقت قريب أم العلوم؛ فإسحق نيوتن الذي نصنّفه اليوم كفيزيائي، كان يصنّف في عصره (فيلسوف طبيعي) Natural philosopher؛ لعل التحول في دلالات الدوال الاصطلاحية الذي يسري إلى اللغة بشكل عام، من طبيعة اللغة ذاتها، إذ إنها في حراك مستمر وصيرورة دائمة، لاحقة بصيرورة الاجتماع الإنساني وحراكه، وكل ما يعتمل فيه من علوم وصنائع وأفكار وخبرات وإلى ما هنالك.

ولعل الصيرورة الدلالية للكلمات والمصطلحات، سوّغت للفرنسيين التحويل الاستعمالي أو النقل للمصطلح Epistémé من معناه العام إلى الخاص، أي من Knowledge إلى Science، وهذا التغيير في المعنى الدلالي، هو في الوقت نفسه، تغيير للحقل المعرفي برمته، وتالياً فنتائجه وآثاره كبيرة جداً. وبمعنى آخر لقد أدّى هذا النقل إلى تغيير موضوع الإبستمولوجيا برمته. لقد أصبح موضوعها

العلوم البحتة، أما مسوّغه فهو أن المعرفة العلمية هي وحدها المعرفة الحقيقية أو هي وحدها التي يصح أن نصفها بالعلم بالدرجة الأولى، أما العلوم الإنسانية كعلم النفس والاجتماع، فهي تالية في المرتبة العلمية لتلك، فالنجاحات والإنجازات المذهلة التي قدّمتها العلوم الحديثة للبشرية بوّأتها مركز الصدارة، وجعلتها المرجعية القيمية الأكفأ، والموضوع الأحق بالدراسة والبحث من قبل المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وبهذا أصبحت الإبستمولوجيا Epistemology بهذا المعنى فلسفة العلم Philosophy of science.

فالعلوم، وبالدقة الخطاب العلمي، صار موضوعاً للفلسفة المعاصرة الفرنسية وكل من يدور في فلكها. وهؤلاء جميعاً وإن اختلفت آراؤهم وتباينت فيما بينها، إلا أنها تبقى اختلافات وتباينات أهل البيت الواحد، المجمع على أن الإبستمولوجيا تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية.

أما الأنغلوساكسونيون، على وجه العموم، فقد كانوا أكثر وفاءً للمصطلح بمعنييه اللغوي والاصطلاحي القديم، وأكثر قرباً منهما. فالإبستمولوجيا عند هؤلاء تستعمل كمرادف لنظرية المعرفة أو العلم، أو ما يعبّر عنه باللغة الإنكليزية بـ Theory of Knowledge.

وبمعنى آخر، فقد اختاروا هذا المصطلح كدال على نظرية العلم بالمعنى اليوناني، والذي يتبدى بترجمة كلمة Knowledge، لا كلمة Science أو العلم بالمعنى الحديث، ولأن الإبستمولوجيا مبحث في نظرية العلم (المعرفة)، جاءت أبحاث هذه المدرسة لتركز على دراسة شروط العلم الضرورية والكافية، وكيفية اكتسابه وقيمته، أي أنهم أعادوا إحياء نظرية المعرفة التي جعلها السوفسطائيون الموضوع الأساس لتفلسفهم، وأعطاها أفلاطون مداها الأرحب، وسبر عمقها في محاورة (ثئيتاتوس)، حيث جعل تعريفات العلم الثلاث الشائعة آنذاك موضوع مساءلة ونقد وتحليل، وهي:

١ ـ العلم هو الإحساس.

٢ ـ العلم هو الظن الصادق أو الحكم الصادق.

٣ ـ العلم هو الظن الصادق المصحوب بالبرهان. (أفلاطون، ثئيتاتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م).

لقد ساءل أفلاطون هذه التعريفات جميعاً، محصّها وحفر فيها حفراً رأسياً، وتأدّى به الأمر إلى نفيها كلها كتعريفات يركن إليها، مخلياً وراءه ما عُرف فيما بعد بـ(مشكلة ثئيتاتوس). وإن تبدى للبعض أن لا ثمرة لكل تلك المحاورة لناحية الإمساك بتعريف للعلم، إلا أن الثمرة الأوفى لها ـ برأي أفلاطون ـ هي التطهّر الذي يشكل الشرط الضروري لكل تفكر، وهو غير ممكن إلا بالتخفف من الحمل، وهذا هو جوهر التوليد؛ تلك الصنعة والمهنة التي أحسن صناعتها وأتقنها.

وإن كان أفلاطون قد ردّ التعريفات الثلاث، إلا أن التعريف الثالث للعلم الذي ساءله ونقده، هو نفسه التعريف الذي تبنّته المدرسة التحليلية؛ أي (العلم هو اعتقاد صادق مسوّغ). وهو ما عُبّر عنه بالإنكليزية: بـ "Knowledge is a justified true belief".

أما الترجمة العربية لتعريف أفلاطون الثالث للعلم فهي «الظن الصادق المصحوب بالبرهان»، وقد ذكرت د. مطر أن «الظن الصادق» هو ترجمة لـ: Aléthé Doxa. True belief - Opinion -vraie (أفلاطون، ثئيتاتوس، هامش ١، ص: ١٤٦).

أما التراث العربي الإسلامي، فهو وإن استخدم تعريفاً مشابهاً، وأسس عليه نظريته في العلم، إلا أنه لم يكتف به، بل ساءله أيضاً وعمل على ضبطه وتدقيقه، وأضاف إلى شروطه الثلاث شرطاً رابعاً، اعتبره ضرورياً ليصبح التعريف جامعاً مانعاً، وبمعنى آخر، ذهب معظم المتكلمين والأصوليين والمناطقة والفلاسفة إلى أن الشروط الضرورية والكافية للعلم هي أربعة لا ثلاثة. فكان التعريف: العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لموجب، أو ما في معناه من مفردات وتعبيرات.

وما سنحاوله تحديداً، هو دراسة العلم، أو مقاربة نظرية العلم بهذا المعنى، والتعرف إلى مصادره وقيمته، أي سنتبنى هذا التوجه في دراسة نظرية العلم المبثوثة في تراثنا، والمتوافقة إلى حد بعيد مع الوجهة الأنغلوساكسونية، لما تحتله نظرية العلم (Epistemology, Theory of Knowledge) من مكانة في الفكر الفلسفي المعاصر، فهي الموضوع الأكثر أهمية وإثارة للجدل، بل إن الفلسفة تتجه اليوم لتكون فلسفة في المعرفة، بعدما كانت بمعظمها، ولزمن طويل، فلسفة في الوجود. إن نظرية المعرفة، وعلى الرغم من تقادمها، تبقى أسئلتها: هل العلم ممكن؟ ما قوامه؟ وكيف نعلم؟ وما قيمة معلوماتنا؟ أسئلة إشكالية وعصيّة على التجلي والانكشاف التام، تلحّ على الإنسان العادي والفيلسوف على حد سواء، وإن اختلفت مستويات طرحها والركون إلى إجابتها. إلا أن تقادم طرحها، واستعادتها، وابتكار الكثير من الإشكاليات المستجدة، يدفعنا إلى القول إن إشكالياتها ذاتية، من طبيعة ماهيتها ومن سنخها. وإن كانت كل معرفة تتمخض إجابتها عن أسئلة وليدة بفعل النظر والنقد المتجددين، فما بالك بنظرية العلم نفسها؟

لقد تمّ تناول نظرية العلم من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين، وفي كل الحقبات التاريخية، منذ أقدم العصور إلى وقتنا هذا، وقد خلّف لنا تاريخ الفكر العديد من المحاولات التي وصلت إلينا في هذا المجال. والنتاج الغربي الحديث والمعاصر حافل بالنظريات المعرفية الشديدة التنوع والغنى. فلماذا هذه الدراسة؟

تدّعي هذه الدراسة لنفسها، مقاربة نظرية العلم في التراث العربي ـ الإسلامي من زاوية نظر جديدة، وبالارتكاز إلى حقل معرفي غير مسبوق في تناول نظرية العلم في التراث، والدافع إلى هذه المقاربة: أهمية الموضوع من جهة، وغياب الكتابة الجادة والمختصة في هذا المجال من مجالات التراث العربي ـ الإسلامي، على الرغم من غنى التراث المكتوب بالمواد الخام والأولية التي تسمح بإعادة قراءة/كتابة أو صياغة نظرية العلم في تراثنا، من جهة ثانية.

والقول بصياغة العلم، من خلال التراث، قد يرى البعض فيه مبالغة أو تمادياً في الادّعاء، إلا أن لهذا القول مسوّغاته، وأهمها:

١ ـ إن النص التراثي، ومن خلال متابعته، لم يكن معنياً مباشرة بهذا الموضوع، وإن كَثُر تناوله، فنظرية العلم قد طرحت في مداخل العلوم، كمقدمات لها، ولم يبحث عنها لذاتها باعتبارها نظراً فلسفياً قائماً بذاته. ولذا نجدها مذكورة، سواء مطولة أو مقتضبة، في مقدمات علم الكلام، علم الأصول والمنطق، التي ستشكّل مباحث العلم فيها بعض ميادين البحث ومادته الأولية.

٢ ـ إننا لم نجد، فيما اطلعنا عليه، أي دراسة عربية معاصرة تصدت لهذا المجال، على حيويته وأهميته، وكل ما كُتِبَ حول نظرية العلم، فإما من خارج التراث، أي عرض لنظرية العلم بحسب المدرسة التحليلية، مع إغفال تام وسكوت مطبق عن التراث، وإما من داخل التراث، إلا أنه لا يمتّ إلى موضوعنا بأية صلة، بل جاء كلاسيكياً، فتحدث عن فضل العلم والتعلم، طلب العلم والحث عليه... الخ بالاستناد إلى النص، أو كيفية حصول العلم، أو أن تناوله كان عرضياً وموضوعاً في خدمة الأيديولوجيا. (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط ١، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨م، ج ١، ص: ٢١٦ ـ ٣٦٤).

٣ ـ والحافز الآخر على سبر أغوار هذا المجال المعرفي بالتحديد، هو تسليط الضوء عليه في دائرة الحضارة العربية ـ الإسلامية، ووصل ما انقطع من نقاش في الجوهري والأساسي فيها، لاسيما وأن نظرية العلم شكّلت، على الدوام، ركيزة البناء الفلسفي منذ القدم ومنحته مشروعيته. وهي تتخذ اليوم موقعاً محورياً، بل طاغياً في التفكير الفلسفي المعاصر، حيث أصبح هو نفسه نظرية في المعرفة بعدما كان نظرية في الوجود، إضافة لما لها من آثار وترتبات تطال مجمل ممارساتنا الحياتية.

فإن كانت نظرية العلم تؤسس مجالي النظر والعمل، والفكر والممارسة، في

الحضارات الإنسانية، فإن نقد واقعنا الحضاري، وإعادة ابتنائه، وتثبيت فاعليته ومشاركته في الحضارة العالمية الراهنة، لا يمكن تحققه بمعزل عن نظرية في العلم.

وإن كانت قطيعتنا مع الجوهري والأساسي في تراثنا، وتلهينا بالقشري والعرضي، قد أوصلاتا إلى ما نحن فيه من ركود وتخلّف، فإن إعادة وصل ما انقطع ـ على قاعدتي النقد والتجديد ـ مع التراث الشديد الغنى، واستنباش إنجازاته ونقاشاته في نظرية العلم، وإيلاءها مكانتها التي تستحق إلى جانب غيرها من منجزات الفكر الإنساني، وإخراجها إلى النور، وانتشالها من غياهب النسيان، بعدما أمعنّا نحن في حجبها وتغييبها، بوعي أو بلا وعي، وعمل الآخر على تجاوزها تجاوزاً تاماً، لأن دورته الفلسفية ـ بالنسبة إليه ـ دورة أوروبية بامتياز، إن ذاك الوصل الناقد والفاعل والمتفاعل مع التراث من جهة، ومع منجزات الفكر الإنساني من جهة أخرى، لكفيل بأن يضعنا على سكة المشاركة في الحضارة العالمية الراهنة.

إضافة إلى أن مطالعة النصوص التاريخية الحاكية عن العلم، ومقارنتها بأحدث النظريات المعرفية المعاصرة، وبالخصوص التحليلية منها، وملاحظة التقارب الكبير فيما بينها، شكّل حافزاً مساعداً ودافعاً لمتابعة النظرية في التراث، ودراستها دراسة معمّقة؛ سواء لجهة عرض الآراء المتنوعة فيها، تحليل مفهوم العلم وشروطه الضرورية والكافية، مواد القضايا التي مثّلت نماذج تطبيقية لمفهوم العلم، أو تلك التي تخرج عن كونها علماً، والتي شكّلت البنية التحتية لكل النتاج التراثي؛ الفلسفي، الأصولي، الكلامي، الفقهي... الخ، أو لجهة إجراء قراءة مقارنة بين النظرية التراثية في العلم وتلك التي عرفتها الفلسفة الغربية المعاصرة. وهذه المقارنة وإن كانت ابتدائية إلا أنها الأولى من نوعها، ولعلها تكون باكورة دراسات مقارنة معمقة مستقبلية.

وقد اقتضت هذه الدراسة بطبيعتها التأسيسية وأهدافها، بنية قوامها بابان،

يتألف كل منهما من فصلين، يندرج تحتهما عدد كبير من الأقسام، إضافة إلى فصل ختامي مقارن.

الـباب الأول: إن الطبيعة التأسيسية لنظرية العلم في التراث، دفعتنا إلى استقصاء الموقف التراثي من العلم (القسم الأول من الفصل الأول)، من خلال ملاحقة تعريفاته في النصوص من الفارابي إلى العطار، والتي تبين أنها تشتغل على معنيين للعلم: الأول عام؛ بمعنى مطلق الإدراك والذي يندرج تحته التصور والتصديق بكل أصنافه، من يقين، ظن، شك ووهم، والثاني خاص والذي يدل على خصوص اليقين من التصديقات أو الاعتقادات (القسمان الثاني والثالث). واستقصاء تعريفات العلم، في القسم الثاني من الفصل الأول من الباب الأول، وان اتسم بالقاموسية، إلا أنه شكّل مدخلاً ضرورياً ومنهجياً للدراسة، لاسيما الفصل الثاني من الباب الأول.

ولما كان التحليل هو المنهج الذي قامت عليه هذه الدراسة، والتحليل واقع على المفهوم من خلال دراسة شروطه المكونة، كان لابد من إدراج هذه التعريفات، وهي وإن بدت مطولة ولم يتم التدخل بها والتعليق عليها، فلأن مهمة الباحث ليست محاكمتها وإنما عرضها ليصار من ثم إلى فرزها وتحليلها بعد إخراجها إخراجاً موحداً. ثم إن العرض التعريفي على تنوعه وشموليته قد يمنحها صفة المرجعية الجامعة لما تناثر في عشرات المؤلفات الأم.

لقد سمحت لنا متابعة تعريفات العلم ـ كما مر ـ بالتميز بين مسميين أساسيين لمعنى العلم، يدخل أحدهما تحت الآخر، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة العموم والخصوص المطلق، لذا كانت لهذه المتابعة وجاهتها وضرورتها في مسار العمل. وبالوصول إلى الفصل الثاني من الباب الأول، كان العمل على تحليل مفهوم العلم بالمعنى الخاص ـ أي التصديق اليقيني ـ

إلى شروطه الضرورية والكافية تحليلاً معمقاً ورمزياً، وأفردت لكل شرط من

الشروط قسماً قائماً بذاته، يبحث في: تعريفه، مفهومه على تنوعه واختلافه أو تشاركه فيما بين الأعلام موضوع الدراسة، تحليله إلى عناصره المكونة. وقد عملت على تحويل الجمل اللغوية الشارحة للمفهوم إلى جمل رمزية تظهر الفروقات أو تمحوها.

الباب الثاني: بعد التحليل المفهومي لمصطلح العلم، كان لابد من البحث عن مصاديق العلم في التراث، لاسيما الضرورية منها أو تلك التي تشتبه بها، والتمييز فيما بينها، لأنها العماد في بناء الصرح المعرفي العربي ـ الإسلامي، وذلك من خلال دراسة مواد القضايا. ولما كانت مواد القضايا والموقف منها عند أعلام التراث هي الأرضية الصالحة لمحاكمة نظرية المعرفة، باعتبارها تطبيقاً عملياً لها، كان لابد من تقصّيها بعمق ودقة. وقد ارتكزت في معالجتها إلى الكتابات المنطقية بشكل أساس ـ إذ نالت حظها الأوفر فيها بنوعيها اليقيني واللايقيني (ظني)، القطعي وغير القطعي ـ فيما عرف من أبواب المنطق بمواد القضايا أو مبحث الصناعات الخمس. أما أنواع المصنفات الأخرى كالأصول والكلام، فهي وإن تناولتها، واستفدنا منها، إلا أنها لم تسهب في تناولها، واقتصرت إجمالاً على خصوص اليقينيات، (القسم الأول من الفصل الثاني من الباب الثاني). أما الفصل الأول فتركز البحث فيه على إمكان العلم والمذاهب فيه، وانقسامه إلى ضروري ونظري كمدخل ضروري لبحث مواد القضايا المنقسمة إلى القسمين المذكورين. أما القسم الثاني من الفصل الثاني، فقد أفرد لدراسة مواد القضايا غير اليقينية أو غير الضرورية. وأفرد القسم الثالث منه لترتيب العلوم وتفاوتها، وقد اعتمدنا في استقرائها على الخزين التراثي الكبير عند كل من أعلام الدراسة، محاولين في ذلك كله تقديم ما هو أكثر عموماً وجرياناً عند الأعم الأغلب منهم، هذا مع العلم أن مروحة أعلام الدراسة اتسعت لأهم أعلام المنطق، من الفارابي إلى العطار، أي من القرن الثالث حتى القرن الثالث عشر الهجري إضافة

إلى أعلام الأصول والكلام.

وتجدر الإشارة إلى عسر تصنيف أعلام الدراسة ونسبتهم إلى حقل معرفي محدد، إذا إنهم بأغلبيتهم مفكرون شموليون، فالواحد منهم قد يكون منطقياً وأصولياً ومتكلماً، فضلاً عن كونه فيلسوفاً وفقيهاً ومتصوفاً، كالغزالي مثلاً. وما من شخصية من شخصيات الدراسة، إلا تنوعت وتعددت مجالات إنتاجها المعرفي بين منطق وكلام وأصول، كالفخر الرازي وابن رشد والتفتازاني، أو بين منطق وأصول كالأرموي، الأنصاري، الجرجاني، العطار والقزويني واليزدي. أو بين منطق وكلام كالخبيصي، السيالكوتي ونصير الدين الطوسي، أو بين أصول وكلام، كالآمدي، الإيجي، البغدادي، الحلي والشيخ الطوسي. هذا عدا عن من كان متكلماً أو أصولياً أو منطقياً إضافة إلى كونه منتجاً في حقل معرفي خارج الأصول والكلام والمنطق، كالفلسفة، الطب، علوم العربية وفنونها، الهيئة، الفقه، التفسير والتصوف. وإلقاء نظرة على تراجم الأعلام في آخر الدراسة، كافٍ في التدليل على صحة ما نذهب إليه.

وختمنا بفصل أخير، عبارة عن دراسة تحليلية مقارنة للعلم في حقلي المعرفة التراثي والتحليلي، وهي وإن كانت ابتدائية ـ كما مر ـ إلا أنها الخطوة الأولى في مجالها، ويفترض بها أن تفسح في المجال لقراءات أخرى مستقلة وأكثر عمقاً.

وأخيراً، آمل لهذه الدراسة أن تكون قد قاربت ما قصدتُ إليه، على سعة موضوعها وطول الفترة الزمنية التي لاحقتها. وأتقدم بجزيل الشكر من أستاذي الدكتور عادل فاخوري الذي واكب هذه الدراسة منذ أن كانت فكرة إلى أن استوت عملاً ناجزاً.

الباب الاول

العلم: دراسة تحليلية للمفهوم

تمهيد

في إشكالية المصطلح ودلالاته

لعل البحث حول مفهوم العلم في التراث العربي ـ الإسلامي من الأمور الشاقة والشائكة، لاشتباك هذا المصطلح مع غيره من المصطلحات، فقد ذُكرت عشرات المصطلحات التي تختلط مع مصطلح العلم، وتلتبس به، وتتداخل فيما بينها، وهي: الإدراك، الشعور، التصور، الحفظ، التذكر، الذكر، المعرفة، الفهم، الفقه، العقل، الدراية، الحكمة، علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، الذهن، الفكر، الحدس، الذكاء، الفطنة، الخاطر، الوهم، الظن، الخيال، البديهة، الأوليات، الرويّة، الكياسة، الخبرة، الرأي والفراسة[1]. هذا من جهة.

أما من الجهة الأخرى، فإن تباين إرادات المعنى عند إطلاق مصطلح العلم

---

(١) أنظر: الرازي (محمد بن عمر)، التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج١، ص: ٢٠٣ ـ ٢٠٨؛ الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٢، شركة دار المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ، ج٣، ص: ٥٠٧ ـ ٥١٩.

يزيده التباساً وإشكالية، ذلك أن العلم يطلق في عرف العلماء على معانٍ منها:

١ـ الإدراك مطلقاً، تصوراً كان أو تصديقاً، يقينياً أو غير يقيني، وهذا هو مذهب الحكماء[١].

٢ـ التصديق مطلقاً، يقيناً كان أو غيره[٢].

٣ـ يطلق على المُقسَّم وهو مطلق الإدراك، وعلى قسم منه وهو التصديق، إما بالاشتراك، وإما بغلبة استعماله فيه، لكونه مقصوداً في الأكثر[٣].

٤ـ اليقين فقط أو التصديق اليقيني[٤].

٥ـ إدراك الكلي، مفهوماً كان أو حكماً[٥].

٦ـ إدراك المركب، تصوراً كان أو تصديقاً، في مقابل المعرفة التي تطلق أحياناً على إدراك الجزئي والبسيط[٦].

٧ـ إدراك المسائل عن دليل، ومنها المسائل المدلّلة، والبعض لم يشترط كون المسائل مدلّلة[٧].

٨ ـ الملكة الحاصلة من إدراك المسائل عن دليل[٨].

---

(١) أنظر: التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص: ١٢١٩٠

(٢) أنظر: التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص: ١٢١٩٠.

(٣) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢١٩٠.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: م. ن.

(٦) أنظر: م. ن.

(٧) أنظر: م. ن.

(٨) أنظر: م. ن.

مع هذا الكم الهائل للحالات والقضايا والمعاني، التي يُطلق عليها مصطلح العلم أو تشتبه به وتشتبك معه، لابد من محاولة لتمييزه عن سائرها.

ولعل الطريقة الأمثل تكمن في استقراء تعريفات العلم وحدوده، كما وردت في الأثر الواصل إلينا من التراث العربي ـ الإسلامي، والعمل فيما بعد على تصنيفها وفق مراداتها الدلالية إلى فئاتها المتحصّلة، والتي يبدو، من خلال القراءة الأولية لها، أنها متكثرة، وهو مظهر غنى وثراء، يفصح عن إمكانات العقل العربي ـ الإسلامي الإبداعية، المتجددة والمتحررة من أسر السلطات الثقافية، ومن قيود السائد.

والذي تحصّل من فئات تعريفية اثنتان رئيسيتان:

أ ـ العلم بمعناه العام = الإدراك مطلقاً، التصديق مطلقاً... الخ.

ب ـ العلم بمعناه الخاص = اليقين = التصديق اليقيني.

وقد شكّلت هاتان الفئتان معاً الفصل الأول من الباب الأول، وتوزعت القسمين الثاني والثالث منه، أما القسم الأول فقد تناول المذاهب في إمكان تعريف العلم.

ولقد كان الاستقراء للتعريفات بالمعنيين ضرورياً، على المستوى التمييزي أولاً، وعلى المستوى الإجرائي، أي اختيار المعنى المراد قراءته قراءة تحليلية وافية ومفصلة، ثانياً.

وبالارتكاز على ما تقدم، سيكون الفصل الثاني من الباب الأول:تحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم بالمعنى الخاص، أي اليقين أو التصديق اليقيني، إذ إن التصديق مطلقاً يشتمل على اليقين، الظن، وعند البعض الوهم والشك، وليست كلها مما يركن إليه في بناء اليقينيات من العلوم، سوى النوع الأول، أي اليقين أو التصديق اليقيني. ولتحديد هذا الأخير تحديداً دقيقاً، وضبطه بحسب الرأي الأعم في التراث ـ مع عدم الغفلة أو السكوت عن المختلف

والمغاير ـ كان الجدول البياني المرسوم، بالارتكاز إلى الشروط الضرورية عند كل من الأعلام موضوع الدراسة.

وقد عالج الفصل الثاني من الباب الأول، وعلى مدى أقسام، كل شرط من شروط العلم الضرورية، معالجة تحليلية معمّقة ـ مع الاهتمام بتحويل الجمل اللغوية إلى جمل منطقية رمزية ـ تقعّد لكل شرط على حده، وتظهر الاختلافات والتباينات بين الأعلام في فهم كل شرط من الشروط المذكورة، سواء على مستوى المثال الحسي أو على مستوى الرمز المنطقي. والشروط الضرورية والكافية للعلم في التراث العربي ـ الإسلامي، وإن اختلف في عددها بين الثلاث والأربع، إلا أن الشائع في التعريفات أنها رباعية الشروط، وهي: الاعتقاد، الصدق، الجزم والموجبية.وقد عبّر عنها ـ كما سبق ـ بالقول: العلم اعتقاد صادق جازم لموجب، أو ما في معانيها من مفردات أو جمل تفسيرية حلّت محلها كلياً أو جزئياً.

إن الفصل الثاني والمفرد لتحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم، هو أحد الفصول المحورية في الدراسة، والتي هدفها ليس فقط تعريف العلم، بل إدراك هذا المفهوم، وتحديده بدقة، عبر تحليل كل شرط من شروطه وفهم العناصر المكونة لكل منها، ورصد الاختلافات في الأفهام الخاصة ونقاط الاشتراك، ومحاولة توليف ما يمكن توليفه، للوصول إلى خلاصات عامة وقواعد كلية تميّز العلم عما سواه من الاعتقادات التي قد تلتبس به.

والمسألة لا تقتصر بنتائجها على النظري فقط، بل هي تمس العملي في الصميم، إذ إن تعيين العلم ومعرفة حدوده وشروطه، تسمح بوزن أفكارنا واعتقاداتنا بميزانه، والتي لها أكبر الأثر على العملي والمعاش واليومي في حياة الإنسان. ولذا نجد أن كثيراً من المعتقدات، التي قد نعتقدها دون تردد من جنس العلم وتندرج تحته، سرعان ما تتهاوى، أو تفقد قيمتها عندنا إذا ما وضعناها على

محكّي التحديد والتحليل، والأمثلة على ذلك متعددة في طيات الفصل.

إذاً هناك العديد من التساؤلات المطروحة للنقاش والبحث والتحليل في هذا الباب، أهمها:

١ ـ هل يمكن تعريف العلم؟ وما هي المواقف منه؟

٢ ـ إن كان تعريف العلم ممكناً، فهل هو تعريف واحد أم متكثر؟ وما هي التعريفات التي خلّفها العقل العربي ـ الإسلامي؟

٣ ـ على كم معنى يطلق مصطلح العلم؟

٤ ـ هل أن جميع مرادات أو معاني مصطلح العلم مساوية في التعريف للتصديق اليقيني أو اليقين؟

٥ ـ لماذا تمّ اختيار العلم بالمعنى الخاص أو اليقين كمرادف لمصطلح العلم؟

٦ ـ ما هي الشروط الضرورية والكافية للعلم؟

٧ ـ ما حقيقة الاعتقاد؟ ومن أين تتأتى ضرورته للعلم؟ كيف نحلّله، وما في معناه من مصطلحات؟

٨ ـ ما معنى الصدق أو المطابقة؟ ما هي النظريات التراثية في الصدق؟ وكيف نحلّلها؟

٩ ـ ما معنى الجزم؟ كيف نحلّل الجزم أو ما هي عناصره المكونة؟

١٠ ـ ما معنى الموجبية وما في معناها من مرادفات أو عبارات؟ كيف نحلّل شرط الموجب وما في معناه؟

١١ ـ ماذا يُخرج من التعريف كل شرط من هذه الشروط؟

هذه وغيرها من الأسئلة الأكثر تفصيلية، نجد مقارباتها الجوابية في الباب الأول من هذه الدراسة، والتي ستحاول إعادة صياغة نظرية العلم في التراث، من خلال استخدام مادته، وبالاستعانة بالمنهج التحليلي في قراءة المفاهيم والتعرف إليها.

الفصل الأول:

العلم بمعنييه العام والخاص

تعريفات ومواقف

القسم الأول: إمكان تعريف العلم والمذاهب فيه:

١ ـ امتناع تعريف العلم.

٢ ـ عُسر تعريف العلم.

٣ ـ إمكان تعريف العلم.

القسم الثاني: تفاوت تعريف العلم (الإدراك) من الفارابي حتى العطار.

القسم الثالث: تعريف العلم بالمعنى الخاص التصديق اليقيني من الفارابي حتى العطار.

القسم الاول

إمكان تعريف العلم والمذاهب فيه

إن أول ما يتبادر إلى الذهن، قبل البدء في تعريف العلم، الأسئلة التالية: هل يمكن تعريف العلم أم لا؟ وما الموقف التراثي منه؟ هل هناك موقف موحّد حياله أم وقع فيه الاختلاف؟

للتعرف على المواقف التراثية من إمكان تعريف العلم، كان لابدّ من الرجوع إلى كتب الفلسفة ومقدمات علمي الكلام والأصول، وبالرجوع إليها أمكن القول، إن أعلام التراث قد اختلفوا حول إمكانية تعريف العلم، وقد حاول كل منهم تسويغ موقفه و تعليله، إلا أن الطائفة الأكبر منهم قالت بإمكان تعريف العلم وحدّه، وإن اختلفت فيما بينها في تظهير حدوده وتعريفاته. وذهب البعض إلى منع تعريفه والبعض الآخر إلى عسره. إذاً، لقد عرف التراث ثلاثة مواقف أو مذاهب هي: ١ ـ الامتناع، ٢ ـ العسر، ٣ ـ الإمكان.

١ـ امتناع تعريف العلم:

الفخر الرازي من القائلين بامتناع تعريف العلم. وامتناعه، إما أن ينشأ عن خفاء المطلوب أو عن جلائه، بحيث لا يوجد شيء أعرف منه ليُجعل معرِّفاً له.

والعجز عن تعريف العلم ناشئ، برأيه، عن الأمر الثاني، قال: «والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً جلياً فلا حاجة في معرفته إلى معرفة»[١]. واستدل عليه

---

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٠٣.

بأن كل واحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين، فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً[1].

كما وذكر في كتاب «المحصل» أن الناس اختلفوا في حد العلم وأن تصوره عنده بديهي، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له، «ولأني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي»[2]، إلا أن الفخر الرازي عاد وعرّف العلم بأنه «اعتقاد جازم مطابق لموجب»[3]. وعلّق الجرجاني على هذا التعريف بالقول: إنما عرّفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً[4]. وبالتدقيق في الأمر، يمكن الادّعاء أن لا تنزُّل في الأمر، بل الكلام في موضوعين؛ أولهما مطلق العلم والثاني اليقين، وهو ما سنلحظه خلال البحث عن العلم بمعنييه العام والخاص.

ومن القائلين أيضاً بامتناع تعريف العلم صدر الدين الشيرازي، لضرورته ولأنه من الحقائق التي أنيّتها عين وجودها، فلا جنس له يندرج تحته ولا فصل يميّزه،

---

(١) انظر: م. ن.

(٢) الرازي (محمد بن عمر)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م، ص: ١٤٥؛ الرازي (محمد بن عمر)، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م، ص:٢٢.

(٣) الجرجاني (علي بن محمد)، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ، ج ١، ص: ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) أنظر: م. ن.

فبه تنكشف حقائق الأشياء وما كان هذا طبعه يتعذر أن ينكشف بغيره أو أن يُعرف بما هو أجلى وأظهر[١].

٢ـ عُسر تعريف العلم

ومن القائلين بعسر تعريف العلم الغزالي وإمام الحرمين الجويني، فهو غير ضروري عندهما، ويمكن تعريفه بالقسمة والمثال[٢].

فقد اعتبر الغزالي العلم اسماً مشتركاً «قد يطلق على الإبصار والإحساس وله حدّ بحسبه، ويطلق على التخيل وله حدّ بحسبه، ويطلق على الظن وله حدّ آخر، ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف.. وقد يطلق على إدراك العقل»[٣]. والعلم المراد ههنا هو المقول على إدراك العقل، قال: «وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإنا بيّنا إن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها، وإذا عجزنا عن حدّ المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز»[٤].

---

(١) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص: ٢٧٨.

(٢) أنظر: الغزالي (محمد بن محمد)، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ، ج١، ص: ٢٥ ـ ٢٦؛ الغزالي (محمد بن محمد)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص: ٤٠؛ الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٠٢؛ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص:٩.

(٣) م . ن ، ص : ٢٥ .

(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٢٥. ويقول في كتابه المنخول: ((والمختار أن العلم لا حدّ له، إذ العلم صريح في وصفه، مفصح عن معناه، ولا عبارة أبين منه، وعجزنا عن التحديد لا يدل على جهلنا بنفس العلم، كما إذا سئلنا عن حد رائحة المسك عجزنا عنه، لكون العبارة عنها صريحة، ولا يدل ذلك على جهلنا)). المنخول، ص:٤٠.

ورغم ذلك عمل على شرح معنى العلم عن طريق التقسيم والمثال؛ فأما عن طريق التقسيم فبتمييزه عما يلتبس به، ومما يلتبس به الاعتقادات، أما الإرادة والجهل والقدرة والشك والظن فهذه أمور متميزة عن العلم، وتمييزه عن الاعتقاد ذلك أنه قد يلتبس باعتقاد المقلِّد الشيء على ما هو به عن تلقف لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد، فالاعتقاد عنده وإن وافق المُعتَقَد فهو جنس من الجهل في نفسه وإن خالف بالإضافة. فإن معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وإنما تغيرت إضافته، فإنه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة. أما العلم فيستحيل بقاؤه مع تغير المعلوم[١]، «فإنه كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم عبارة عن انحلال العقد فهما مختلفان»[٢]. ويرى الغزالي أنه بعد التقسيم والتميز الذي أقامه، يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلُّف تحديد.

أما الطريق الآخر لشرح معنى العلم فهو المثال. وقد مثَّل الغزالي لإدراك العلوم أو لتحصيل العلم في العقل أو البصيرة بانطباع صور الأشياء في المرآة. فالعقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها، وصور المعقولات عنده حقائقها وماهياتها[٣].

وعليه، «فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه»[٤]. فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم،

---

(١) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) م. ن، ص: ١٢٦.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: م. ن.

والغريزة التي بها يتهيأ لقبول هذه الصورة هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة[1].

٣ـ إمكان تعريف العلم:

والقائلون به هم الأغلب من المفكرين؛ فلاسفة ومنطقيين ومتكلمين وأصوليين.

وقد عرّفه ابن سينا، القزويني، القطب الرازي، الحلي، الخبيصي، الدسوقي، والعطار، بأنه حصول صورة الشيء في العقل أو في الذهن أو عنده، هذا مع التأكيد أن لابن سينا تعريفات متعددة في العلم، وحدّه الطوسي بأنه نوع من الاعتقاد يقتضي سكون النفس، والساوي وابن رشد أطلقاه على البرهان والحد.

والجرجاني عرّفه بتمثيل حقيقة الشيء، والأخضري بوصول النفس للمعنى بتمامه من نسبة أو غيرها.

أما الآمدي والإيجي فقالا على التوالي: إنه صفة يحصل بها لنفس المتصف بها حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه، أو توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض. وسوف نعرض لتعريفات العلم عند الأعلام السالفي الذكر بالتفصيل في القسم الثاني من هذا الفصل.

كما أوردت لـه تعريفات أخرى ذكرها المتكلمون، كقول أبي حسن الأشعري وأبي القاسم الإسكافي: العلم ما يعلم به أو ما يصير الذات به أو عالماً[2]. وقول أبي بكر القاضي الباقلاني إنه «معرفة المعلوم على ما هو به»[3]. وقول بعض

---

(١) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٢٦.

(٢) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٠١؛ الغزالي، المنخول، ص: ٢٦؛ الإيجي، المواقف، ص:١٠ و ٣٥ـ٣٦.

(٣) الباقلاني (محمد بن الطيّب)، الإنصاف، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م، ص:٢٢؛ الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٠١.

المعتزلة هو اعتقاد الشيء على ما هو به[1]، أو قولهم الاعتقاد المقتضي سكون النفس[2]. وقول أبي بكر بن فورك: العلم ما يصح من المتصف به إحكام العمل وإتقانه[3]. وقول القفّال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به[4].

أما الحكماء والفلاسفة فذهب جلّهم إلى تعريفه بحصول صورة الشيء في العقل، أو تمثّل ماهية المُدرَك في نفسه للمُدرِك، أو أنه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، أو انتقاش الصورة المعقولة في العقل، أو نفس الصورة المنتقشة في الذهن. وهو بمجمله مقارب لما ذهب إليه المناطقة.

---

(١) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠؛ الغزالي، المنخول، ص: ٣٩.

(٢)أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص:٢٠٢.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٠؛ الغزالي، المنخول، ص: ٣٧.

(٤) م . ن ، ص : ٢٠٢.

القسم الثاني

تفاوت تعريف العلم (الإدراك)

من الفارابي حتى العطار

سلف القول، إن العلم بإطلاقاته قد دلّ على معانٍ متنوعة، تفاوتت من مطلق الإدراك، أي ما يشمل التصور والتصديق، إلى التصديق مطلقاً، اليقيني منه وغير اليقيني، وصولاً إلى إطلاقه على خصوص التصديق اليقيني، كما وأطلق تارة ليشمل العلم القديم والحادث، وتارة ليدل على خصوص الحادث منه.

وفيما يلي سنعرض لتعريفات العلم عند المناطقة والأصوليين والمتكلمين، بحسب الترتيب الزمني، علّ نفس التعريفات تكشف تنوعها وتفاوت دلالاتها:

١ـ **الكندي**: عرّف الكندي العلم بأنه «وجدان الأشياء بحقائقها»[١].

٢ـ **الفارابي**: وهو عنده اسم يقع في الجملة على معنيين: أحدهما التصديق والثاني التصور[٢]. وهو اسم مشكّك، يُطلق بالتفاوت على العلم اليقيني الضروري، واليقيني غير الضروري، وغير اليقيني. قال: «وظاهر أن اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين، أو الذي هو يقين وليس بالضروري»[٣].

---

(١) الكندي (يعقوب بن إسحق)، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠م، ص: ١٦٩.

(٢) أنظر: الفارابي (محمد بن محمد)، البرهان، تحقيق محمد تقي دانش بژوه، ط ١، مطبعة بهمن، قم، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٢٧٢.

(٣) م . ن .

٣ـ الباقلاني: يذهب إلى أن كل علم معرفة، وكل معرفة علم، وحدّه بـ «معرفة المعلوم على ما هو به»[١].

٤ـ ابن سينا: العلم، الإدراك والعقل مترادفات عند ابن سينا، وأورد له تعريفات عدة منها: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدرِك»[٢]، أو هو «حصول صورة المُدرَك في ذات المُدرِك»[٣].

وقد جعل المعلوم عين العلم، وفرّق بينه وبين موضوعه. وعليه، فالمعلوم بالحقيقة هو العلم، أي «نفس الصورة المنتقشة في ذهنك، وأما الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض معلوم، فالمعلوم هو العلم»[٤].

وحينما يطلق لفظ العقل فيعني به الإدراك العقلي، في مقابل الحس الذي هو الإدراك الحسي، ومعنى العقل أو الإدراك العقلي «انتقاش الصورة المعقولة في العقل وهو نفس الإدراك.. فإذا تصور الشيء في العقل، فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل»[٥].

٥ـ الطوسي: وهو عنده نوع من أنواع الاعتقاد إذا وقع على وجه مخصوص، وحدّه «بأنه ما اقتضى سكون النفس»[٦]. ويعني بسكون النفس «أنه

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص : ٢٢.

(٢) ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م، القسم الثاني، ص: ٣٥٩.

(٣) ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، التعليقات، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ، ص: ٦٩.

(٤) م . ن . ص: ١٨٩.

(٥) م . ن . ص: ١٦٢.

(٦) الطوسي (محمد بن الحسن)، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٧م، ص: ١٧٤، الطوسي (محمد بن الحسن)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٥٥.

متى شكك فيما لا يعتقده لا يشك، ويمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة»[1]. وخلو الاعتقاد عن سكون النفس يخرجه عن كونه علماً، بل ربما يكون تقليداً أو تنحيتاً[2]. وذكر في رسالته «المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام» أن المعرفة هي العلم عيناً[3]. ويتضح، من خلال هذا التعريف، أنه خص العلم بالتصديق اليقيني.

٦ـ **الغزالي**: سبق القول إن الغزالي يقول بعُسر تحديد العلم، وقد شرحه ـ كما مر ـ عن طريق التقسيم والمثال، إلا أنه بالإجمال، يمكن القول معه، إن «حقائق المعقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً»[4].

٧ـ **الساوي**: أطلق الساوي العلم على أمرين: تصور الماهيات بالحدّ، والاعتقاد الجازم الذي أوجبته واسطة، وفرّق بين العلم والعقل؛ إذ إنه يطلق لفظ العقل في أحد معانيه على البديهيات، سواء كانت تصوراً أو تصديقاً. فقد ذكر في بصائره أن العلم «هو اعتقاد أن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا اعتقاداً لا يمكن زواله، إذ كان الشيء في نفسه كذلك، وحصل هذا الاعتقاد بواسطة أوجبته، ويقال علم لتصور الماهيات بالحد»[5]. وبمعنى آخر، فالعلم يقال على القياس البرهاني في باب التصديقات، وعلى الحدّ في باب التصورات، فيخرج عن معنى العلم الأنواع القياسية الأخرى من جدلية وخطابية ومغالطية وشعرية، وكذلك يخرج عن معنى العلم التعريف بالرسم وغيره، إضافة إلى

---

(١) الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، ص: ٧٤، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص: ١٥٥.

(٢) أنظر: م . ن .

(٣) أنظر: م . ن ؛ الاقتصاد، ص: ١٥٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٢٦.

(٥) الساوي (عمر بن سهلان)، البصائر النصيرية في علم المنطق، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١ ، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٢٧٥.

إخراجه من التعريف الضروري من المعارف، والتي خصّها باسم العقل، وهو حاصل قوله: أما إذا حصل الاعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً لا يمكن زواله، إذ كان الشيء في نفسه كذلك، وحصل هذا الاعتقاد بغير واسطة، فإنه يسمى «عقلاً، تصوراً كان أو تصديقاً»[1]. وهذا معنى إطلاق العقل على البديهيات في أحد معانيه.

٨ـ **ابن رشد**: لا يخرج عن التصور السالف للعلم، فالحقيقي منه هو الذي يفيده البرهان. وبمعنى آخر، إننا نطلق العلم الحقيقي على علمنا بالشيء الذي علمناه بالعلة الموجبة لوجوده[2]. وكذلك يقال العلم الحقيقي على العلم المكتسب بالحد[3].

والعلم والعقل شيء واحد، «فالصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علماً وعقلاً»[4].

٩ـ **الفخر الرازي**: الرازي من القائلين بامتناع تعريف العلم، وقد مرّ.

١٠ـ **الآمدي**: بعد أن قسّم الآمدي العلم إلى قديم وحادث، قسّم الحادث إلى ضروري ونظري، وعرّف العلم الحادث بأنه «عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»[5].

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص: ٢٧٥.

(٢) أنظر: ابن رشد (محمد بن أحمد)، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م، مج٥، ص: ٣٧٣.

(٣) أنظر: م . ن.

(٤) ابن رشد (محمد بن أحمد)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ج٢، ص: ٢٢٦.

(٥) الآمدي (علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١، ص:١٥.

١١- ابن الحاجب: العلم عند ابن الحاجب ضربان: تصور وتصديق، الأول يسمى معرفة والثاني تصديقاً وعلماً[١]، وحدّ هذا الأخير بأنه ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه[٢]. واختيار تعبير: ما عنه الذكر الحكمي، لا الاعتقاد ولا الحكم، ليشمل الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم فيه للذهن.

١٢- القزويني: حدّ القزويني العلم بأنه «حصول صورة الشيء في العقل»[٣]، وهذا التعريف خاص بالعلم الحصولي بقرينة قوله: حصول صورة الشيء، في مقابل العلم الحضوري.

١٣- الحلي: وقد اختار العلاّمة الحلي تعريف العلم بأنه «حصول صورة الشيء في الذهن»[٤].

١٤- الإيجي: رأى الإيجي أن العلم «صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني ولا يحتمل النقيض»[٥]، وهذا شامل للتصور والتصديق، إذ إن التصور لا نقيض له والتصديق له نقيض لا يحتمله[٦]. والمراد بالتصديق، هنا، خصوص التصديق اليقيني.

---

(١).أنظر: ابن الحاجب (عثمان بن عمر)، مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص:٦٢.

(٢) انظر: م . ن . ج١ ، ص : ٥٨

(٣) القزويني (علي بن عمر)، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضى - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ، ص: ٧.

(٤) الحلي (حسن بن يوسف)، الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ، ص: ١٩٢.

(٥) الإيجي، المواقف، ص:١١؛ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص: ٥٣.

(٦) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٥٤ - ٥٥.

١٥ـ القطب الرازي: والعلم في تعريف قطب الدين الرازي، هو عينه الذي سبق وقدمه كل من القزويني وابن سينا، في أحد تعريفاته، والحلي من أنه حصول صورة الشيء في العقل، إلا أنه يشير إلى أن المراد بالعلم المذكور في التعريف هو الحصول العلي [١] دون غيره من أنواع الحصول أو الحضور، ويسميه أيضاً مطلق التصور تمييزاً له عن التصور الساذج، لأن التصور يطلق على الاثنين، كما هو المشهور [٢]. كما وميّز بين العلم والمعرفة بحسب المدركات، فالعلم يطلق على إدراك المركبات، أما المعرفة فعلى إدراك البسائط. وعلله بأن هذا «الاصطلاح يناسب ما نسمعه من أئمة اللغة أن العلم يتعدّى إلى مفعولين والمعرفة إلى مفعول واحد، ولذلك خص المعارف بالإلهية والعلوم بالحقيقية [٣].

١٦ـ الجرجاني: ذكر الجرجاني في كتاب «التعريفات» ثلاثة معانٍ للإدراك أو العلم فقال: الإدراك إحاطة الشيء بكماله، وحصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يُسمى تصديقاً [٤]. وفرّق، كما الرازي، بين المعرفة والعلم، وأضاف عليه أن المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات، سواء كانت مفاهيم كلية أو قواعد كلية، وأن الأولى تستعمل في التصورات والثانية

---

(١) أنظر: الرازي (محمد بن محمد)، تحرير القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي ـ زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ، ص: ١٧.

(٢) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص:٨.

(٣) الرازي (محمد بن محمد)، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٠٣هـ، ص: ٧.

(٤) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص:١٤.

في التصديقات، ابتناءً على أن العلم إدراك المركّبات والمعرفة إدراك البسائط، وردّ هذا الرأي إلى الرازي في مقدمة كتابه لوامع الأسرار[1]. ثم أردف بفرق آخر بين المعرفة والعلم، فاعتبر الأول مقولاً على الإدراك بعد الجهل والثاني على الآخر من إدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم[2].

١٧ـ الأخضري: عرّف الأخضري العلم أو الإدراك بأنه «وصول النفس للمعنى بتمامه من نسبة أو غيرها»[3]. والعلم المعرّف ههنا خاص بالعلم الحادث، في مقابل العلم القديم، إذ أن العلم القديم لا يوصف بضرورة ولا نظر[4]، بينما العلم الحادث، وهو المبحوث عنه في المنطق، يتصف بهما.

١٨ـ الشيرازي: أما صدر الدين الشيرازي، فرأى أن العلم من الحقائق التي لا يمكن تحديدها، إذ إنه يشبه أن يكون من الحقائق التي إنيّتها عين ماهيتها[5]، والحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلية، وكل وجود متشخص بذاته. وكذا تعريفه بالرسم التام ممتنع أيضاً. وعلّله بأن لا شيء أعرف من العلم باعتباره «حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر أن يُعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟»[6].

---

(١) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية شرح مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٠٣هـ، ص:١٩.

(٢) أنظر: الجرجاني، حاشية شرح المطالع، ص:٢٠.

(٣) الأخضري، (عبد الرحمن)، شرح السلم، الإدارة العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت، ص: ٢٤.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص: ٢٧٨ .

(٦) م . ن .

والعلم من سنخ الوجود، وكثيراً ما يشبهه الشيرازي به. ففي مورد كلامه على نسبة العلم إلى المعلوم، يراها كنسبة الوجود إلى الماهية، فوجود الشيء وماهيته متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً، وكذا العلم والمعلوم به أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار، وكما أن الوجود موجود بنفسه، والماهية موجودة به، كذلك العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته وغيره من المعلومات معلوم به [1].

أما ما ذكره من تعريفات للعلم في رسالة «التصور والتصديق» من أن «العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس» [2]، وأنه «عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل» [3]، فهذه تعريفات لأحد أقسام العلم وهو التصور المطلق أو العلم الحصولي، قال: «اعلم أن الأثر الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل أو في العقل، أو حصول صورة الشيء فيه أو عنده، إذ مآل الكل عندنا واحد، لأن «الحصول» هو بعينه «الوجود»، والوجود الذهني نفس الصورة التي في العقل» [4].

١٩ـ الخبيصي: عرّف العلم بالتعريف الأشهر والأكثر رواجاً، وهو حصول صورة الشيء في العقل [5].

٢٠ـ الدسوقي: ذكر الدّسوقي أن العلم يطلق على القواعد والضوابط،

---

(١) أنظر: الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، رسالة التصور والتصديق، إنتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ، ص: ٣٠٦.

(٢) م . ن . ص : ٣٠٨ .

(٣) الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، رسالة التصور والتصديق، ص:٣٠٦.

(٤) م . ن ، ص : ٣٠٢ .

(٥) أنظر: الخبيصي (عبيد الله بن فضل الله)، التذهيب في شرح التهذيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م، ص: ٥٩ ـ ٦٠.

وعلى الملكة الحاصلة من أدلة القواعد، ويطلق على الإدراك. واعتبر أنه يطلق على الثالث حقيقة وعلى الأولين مجازاً[1]. والعلم الذي عرّفه هو العلم الحادث أو الإدراك مطلقاً، وتقييده بالإطلاق لتصحيح التقسيم إلى التصور والتصديق، وحدّه بأنه «عبارة عن صورة الشيء الحاصلة في الذهن»[2].

وميّز بين العلم عند المتكلمين وبينه عند المناطقة. فالمتكلمون «لا يجعلون الظن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم بل هي مقابلة له»[3]. والعلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وهو غير المعلوم[4]. أما برأي الدسوقي، فالعلم عين المعلوم ذاتاً وإنما يختلفان اعتباراً؛ فصورة الشيء باعتبارها مرتسمة في الذهن علم، وباعتبار ارتسامها بالشيء في الخارج معلوم[5].

٢١ـ العطار: والعطار على مذهب من عرّف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل. والعلم المراد ههنا هو العلم الحادث الحصولي، لا مطلق العلم الشامل للحضوري والقديم[6]، لأن الانقسام إلى البديهي والكسبي، والذي يلي التعريف في كتب المنطق، إنما يجري في العلم الحصولي والعلم الحادث. وذكر أن الدّواني اختار التعميم للعلم المعرّف ههنا، فقال: «هو مطلق الصورة الحاضرة عند المُدرِك سواء كانت عين ماهيته وهو التصور بالكُنّه أو غيرها وهو غيره، وسواء

---

(١) انظر: الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفه)، التجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م، ص: ٢٨.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن، ص: ٣٠.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ٣٠ ـ ٣١.

(٥) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، ص: ٢٩.

(٦) أنظر: العطار (حسن بن محمد)، حاشية التذهيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م، ص: ٢٨.

كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو العلم الحصولي أو عينها وهو العلم الحضوري، وسواء كانت في ذات المدرِك كما في علم النفس بالكليات أو في آلاتها كما في علمها بالمحسوسات، وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شأنه بذاته، أو غيره كما في علمه بسلسلة الممكنات»[1].

أما ما ذهب إليه القوم من تخصيص العلم المعرّف بالحصولي أو الحادث لانقسامه إلى البديهي والكسبي فبرأي الدواني لا ضرورة إليه، ذلك أن «الانقسام يجري في المطلق وإن لم يجر في كل نوع منه والتعميم أنسب بقواعد الفن»[2]. وردّ عليه العطار بأن التعميم يرتكب بقدر الحاجة، ثم إن التعميم فيه تكلف شديد[3].

وفرّق العطار بين العلم الحصولي والعلم الحضوري بحسب طبيعة العلم بالأشياء، فهي قد تعرف «بحصول صورها في نفس العالم أو في آلاتها ويسمى حصولياً»[4]، أو «بحضورها أنفسها عند العالم ويسمى حضورياً، كعلمنا بذواتنا وبالصفات القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته، لا بمثاله عند العالم»[5].

والملاحظ، بعد القراءة الزمنية لحركة تعريف العلم من خلال الكتابات المنطقية والكلامية والأصولية، أننا لا نحظى بتعريف مجمع عليه أو جامع مانع للعلم، وما من تعريف إلا وداخله النقد وأثار حوله الاعتراض. وبالإجمال، فإن

---

(١) م. ن، ص: ٢٩.

(٢) م. ن.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٦٠.

(٤) أنظر: العطار، حاشية التذهيب، ص: ٣٠.

(٥) م. ن.

التعريفات السالفة هي بمعظمها تعريفات للعلم الحادث، لا العلم بالمعنى العام، وبمعنى آخر، هي تعريفات للإدراك الإنساني على وجه الخصوص، ولا سيما الحصولي منه، وأكثر ما نلحظ هذا الأمر في الكتب المنطقية، ولعل السبب في ذلك أنه هو المبحوث عنه في هذا الفن، والمقام يقتضيه هو لا غيره، مع أن البعض ذهب إلى اعتبار العلم المعرَّف في كتب المنطق هو مطلق العلم الشامل للحادث والقديم، الحضوري والحصولي، وهو رأي الدواني، كما مرّ.

إذا، فالمنحى الغالب في حدّ العلم، تراثياً، هو مساواته تعريفياً للمعرفة ومطلق الإدراك، المنقسم إلى التصور والتصديق، وهذا هو مذهب المناطقة عموماً. في حين أن المتكلمين إجمالاً، فرّقوا بين المعرفة والعلم، فخصّوا الأول بالتصورات والثاني بالتصديقات، إما كلها، وإما خصوص اليقيني منها، وهو ما نلحظه عند أعلام كالشيخ الطوسي، الآمدي وابن الحاجب، إضافة إلى مناطقة كالفارابي والجرجاني والقطب الرازي.

القسم الثالث

تعريف العلم بالمعنى الخاص

أو

التصديق اليقيني من الفارابي حتى العطار

إن تعريف معظم الحكماء والمنطقيين للعلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل، وغيره من التعريفات المماثلة، يعني أن العلم يشتمل على: التصور، الظن، الجهل المركب، التقليد، الشك والوهم. وقد اعتُرض عليه بأنه تسمية هذه الأمور علماً يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع، إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً ولا على الظان والشاك والواهم أنه عالم في شيء من ذلك الاستعمالات، وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً ولا مشاحة في الاصطلاح. والمبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى، لأن المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد من تعميم العلم[1]. أما المتكلمون فلا يجعلون الظن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم بل هي مقابلة له، لأن العلم عندهم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل[2]. وبمعنى آخر، فالعلم يساوي اليقين أو التصديق اليقيني، والعلم بمعنى اليقين متفق عليه بين الجميع؛ متكلمين، فلاسفة ومناطقة مع اختلاف تعبيراتهم عنه وتسمياتهم له، والتي تؤول في النهاية إلى معنى واحد. فإن كانت ضرورات البحث المنطقي اقتضت أن يشمل تعريف العلم كل أشكال

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

الإدراك أو حصول الصور في الذهن، إلا أن الصادق الثابت منه، والذي يصح أن يركن إليه في الإنتاج العلمي، لا يقال إلا في التصديق اليقيني منه.

وقد كان للعلم بالمعنى الأخير عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والمناطقة تعريفات متشابهة، مع افتراق في بعض القيود التوكيدية، لزيادة الوثاقة في التعريف، كما سنلاحظ عند الفارابي مثلاً.

والعلم بهذا المعنى الخاص، هو الذي سنتناوله بالتحليل ههنا، من أجل التعرف على شروطه وعناصره الضرورية المكونة. فالعلم، بالمعنى العام، تتسع مروحة أقسامه إلى ما يمكن الركون إليه في تحصيل الحقيقة واليقين كالضروريات والبرهانيات، وإلى ما لا يمكن الركون إليه، كالتصورات والاعتقادات أو التصديقات غير اليقينية. وذلك خلاف العلم بالمعنى الخاص، أي التصديقات اليقينية، الضرورية منها وغير الضرورية، فقد تم الإجماع على مشروعية الابتناء عليها في إشادة الصرح المعرفي والعلمي دون غيرها.

وحتى لا نقع في السرد التعريفي، وكي نصل إلى تعريف موحَّد، جامع مانع لتعريف العلم/اليقين، فضّلنا إدراج جدول بالتعريفات، اعتمدنا فيه الترتيب الزمني لصدورها، يسمح وضعه أمام ملاحظتنا، مباشرة كل التعريفات باشتراكاتها وقيودها الزائدة، ويتيح تالياً إدراك المراد.

	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب
الفارابي	أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا	يوافق أن يكون مطابقاً غير مقابل لوجود الشيء من خارج، ويعلم أنه مطابق له	وانه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله. ولا يوجد في وقت مقابلاً له	وأن يكون ما حصل بالذات لا بالعرض ١
الباقلاني	معرفة المعلوم	على ما هو به		باضطرار أو استدلال ٢
ابن سينا	يعتقد في الشيء انه كذا		ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا	اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله ٣
ابن حزم	يتيقن الشيء	على ما هو عليه		من برهان أولي أو راجع إلى أولي أو من اتباع صادق قام البرهان على صدقه ٤
الطوسي	اعتقاد الشيء	على ما هو به		مع سكون النفس ٥
الغزالي	أن نعرف بأن الشيء بصفة كذا		مقترناً بالتصديق أنه لا يمكن أن لا يكون كذا	لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ٦

جدول بياني لتعريف العلم (التصديق اليقيني) من الفارابي حتى العطار

١ ـ أنظر: الفارابي(محمد بن محمد)، شرايط اليقين، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، ط ١، مطبعة بهمن، قم، ١٤٠٨هـ ج ١، ص: ٣٥٠.

٢ ـ أنظر: الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٢ ـ ٢٣.

٣ ـ أنظر: ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، الشفاء ـ البرهان، تحقيق أبو العلا العفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٩م، ص: ٢٥٦.

٤ ـ أنظر: ابن حزم (علي بن أحمد)، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م، ج ٤، ص: ٤١٣.

٥ ـ أنظر: الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ١٥٥.

٦ ـ أنظر: الغزالي(محمد بن محمد)، معيار العلم في المنطق، تعليق وشرح علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ١٨٠.

	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب
الساوي	اعتقاد أن الشيء كذا		مع اعتقاد آخر أنه لا يمكن أن لا يكون كذا	اعتقاداً لا يمكن زواله ١
ابن رشد	يعتقد في الشيء الموجود		انه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ٢	عن البرهان والعقل ٣
الرازي(الفخر)	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب ٤
ابن الحاجب	ما عنه الذكر الحكمي		لا يحتمل متعلقة النقيض بوجه ٥	
الحلي	اعتقاد الشيء	على ما هو عليه	مع اعتقاد امتناع النقيض ٦	
الإيجي	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب ٧
الرازي(القطب)	اعتقاد الشيء بأنه كذا	اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر	مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا	غير ممكن الزوال ٨

جدول بياني لتعريف العلم (التصديق اليقيني) من الفارابي حتى العطار

١ ـ أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢١٩.

٢ ـ أنظر:ابن رشد، نص تلخيص منطق ارسطو، البرهان ، ص: ٤٥٠.

٣ ـ أنظر: م ن. ص: ٤٩٠، حيث العقل في تعريفه هو المقدمات الأول.

٤ ـ أنظرالرازي، أصول الدين، ص: ١٢٢؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٧٥.

٥ ـ أنظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٥٨.

٦ ـ أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

٧ ـ انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٤٨.

٨ ـ أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦.

	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب
التفتازاني	اعتقاد	مطابق	جازم	ثابت ١
الزركشي	إدراك	مطابق	جازم	لموجب ٢
الجرجاني	اعتقاد الشيء بأنه كذا اعتقاد	مطابقاً للواقع مطابق	مع اعتقاد انه لا يمكن إلا كذا جازم	غير ممكن الزوال٣ لموجب٤
الأنصاري	اعتقاد أن الشيء كذا	مع مطابقته للواقع	واعتقاد أنه لا يكون إلا كذا	وامتناع تغيّره ٥
اليزدي	تصديق	مطابق للواقع	جازم	ثابت ٦
الأخضري	تصديق		جازم	لا يتغير ٧
الخبيصي	اعتقاد الشيء بأنه كذا	اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر	مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا	غير ممكن الزوال ٨
السيالكوتي	اعتقاد	مطابق	جازم	ثابت ٩

جدول بياني لتعريف العلم (التصديق اليقيني) من الفارابي حتى العطار

١ ـ أنظر: التفتازاني(مسعود بن عمر)، حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص: ٤٨.

٢ ـ أنظر الزركشي (محمد به بهادر)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط٢، دار الصفوة، الغردقة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج١١، ص: ٥١.

٣ ـ أنظر: الجرجاني، التعريفات ، ص: ٢٥٩.

٤ ـ أنظر: الجرجاني، حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج١،ص: ٤٨، حيث قال إن هذا التعريف هو للعلم بالمعنى الأخص أو اليقين.

٥ ـ أنظر: الأنصاري (زكريا)، شرح متن إيساغوجي، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٧هـ ص: ١٢٦.

٦ ـ أنظر: اليزدي (حسين شهاب الدين)، الحاشية على تهذيب المنطق، ط٦، مكتبة المصطفوي، قم، ١٤٠١هـ، ص: ٩٨.

٧ ـ انظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

٨ ـ أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧.

٩ ـ أنظر: السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ضمن شروح الشمسية، مجموعة حواشي وتعليقات، شركة شمس المشرق، بيروت، د.ت، ج٢، ص:٢٤١.

	اعتقاد	مطابق	جازم	لموجب
التهانوي	اعتقاد		جازم	ثابت ١
الدمنهوري	اعتقاد	مطابق	جازم	ثابت ٢
الدسوقي	اعتقاد الشيء بأنه كذا (اعتقاد)	اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر (مطابق للحق)	مع اعتقاد انه لا يمكن إلا أن يكون كذا (جازم)	غير ممكن الزوال٣ (عن دليل)٤
العطار	اعتقاد الشيء بأنه كذا	اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر	مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا	غير ممكن الزوال ٥

جدول بياني لتعريف العلم (التصديق اليقيني) من الفارابي حتى العطار

١ - أنظر: التهانوي، كشاف،ج١، ص:٦٨٤.

٢ - أنظر: الدمنهوري (أحمد)، إيضاح المبهم من معاني السلم، الإدارة العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت، ص: ١٨.

٣ - أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٧ .

٤ أنظر: الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفه)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ضمن شروح الشمسية، شركة شمس المشرق، بيروت، د. ت، ج٢، ص: ٢٤١.

٥ - أنظر: العطار، حاشية التذهيب، ص: ٤١٧.

مقارنة الحدود:

بالنظر في جدول التعريفات، نلاحظ أن الحدود المتكررة، في الأغلب الأعم، هي أربع باستثناء تعريف الفارابي لناحية زيادتها حيث جعلها ستة. إلا أن المتتبع لهذه الحدود، ولتحليل الفارابي إيّاها، يدرك أن الحدين المذكورين هما حدان تأكيديان لزيادة وثاقة المحدود؛ فالحد الثالث مثلاً، أي حد العلم بالمطابقة، هو شرط للصدق أي للحد الثاني، لقوله: «وشرط الصدق في اليقين أن لا يكون بالعرض، فلذلك ينبغي أن يكون قد شعر الإنسان بمطابقة الاعتقاد لوجود الأمر وعدمه»[1]. أما الحد الخامس فهو لزيادة وثاقة الحد الرابع، أي امتناع المقابلة، ليس فقط في الحال وإنما في المآل أيضاً.

أما بالنسبة لمن أنقض في بعض الحدود، فنجد الصدق أو المطابقة ترك إدراجها كل من ابن سينا، الغزالي، الساوي، التهانوي، ابن رشد، ابن الحاجب والأخضري.

أما شرط الجزم فلم يسقطه إلا الباقلاني وابن حزم.

أما حدّ الاعتقاد أو التصديق، فقد استخدمه معظم الأعلام ما عدا الغزالي الذي اعترض على اعتبار الاعتقاد علماً، وفضّل استخدام مفردة المعرفة بدلاً منه، إذ الاعتقاد عنده افتعال من العقد، وهو مشعر بتكليف ربط العقد به، والعلم انشراح صدر من غير ربط تكليف[2]. وأحل الجرجاني محله لفظ العلم.

وفضّل الزركشي استخدام مفردة «الإدراك» وابن الحاجب «ما عنه الذكر الحكمي».

---

(١) الفارابي، شريط اليقين، ج١، ص: ٣٥٢.

(٢) أنظر: الغزالي، المنخول، ص: ٤٠.

وأما حدّ «عدم إمكان الزوال» وإن اختلفت تعبيراته؛ الثابت، لموجب، لضرورة أو دليل.. الخ، أي سواء استخدم بذاته أو بمسبباته، فهو ثابت عند الجُلّ باستثناء الحلي.

واستناداً إلى ما مرّ، يمكن تقديم تعريف واحد للعلم، جامع مانع مستقى من التعريفات السابقة جميعاً، معتمدين الأوفى معنى والأكثر اختصاراً، وهو:

العلم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، أو

العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لموجب، أو

العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لضرورة أو دليل.

الفصل الثاني:
تحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم

تمهيد: الشروط المنطقية للعلم

القسم الأول: الاعتقاد كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

القسم الثاني: الصدق كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

القسم الثالث: الجزم كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

القسم الرابع: الموجب كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

تمهيد

١ـ الشروط المنطقية للعلم

لكي نفهم حقيقة تعريف العلم، بالمعنى الخاص، أي اليقين ـ وهو ما سنعنيه بالتحديد عند إطلاق مصطلح العلم من الآن وصاعداً ـ وحدّه: الاعتقاد المطابق الجازم لموجب، لابد من تحليله إلى عناصره المكوّنة الأولية، أو شروطه المنطقية، وذلك عبر البحث عن دلالة كل منها. والتعريف السالف يمكن شرحه بالشكل التحليلي التالي:

س يعلم أن «ق» إذا وفقط إذا:

١ ـ س يعتقد أن «ق» ،

٢ ـ «ق» مطابق،

٣ ـ اعتقاد س أن «ق» جازم، و

٤ ـ اعتقاد س أن «ق» لموجب.

استنادا إلى هذا التحليل الأساس، للعلم شروط أربعة:

١ ـ الاعتقاد، ٢ ـ المطابقة، ٣ ـ الجزم، ٤ ـ الموجب.

والإخلال بأي شرط من هذه الشروط في التعاطي العلمي مع أي قضية «ق»،

يخرجها عن كونها علماً، بل لابدّ من اجتماع هذه الشروط معاً وتحققها فيها.

أما باقي الشروط فهي زائدة، أو فضل وثاقة وتوكيد، كما في مثال الفارابي.

ولكن قبل البدء في العمل التحليلي للشروط أو العناصر المكونة للعلم، لابد من تحديد القضية أو الخبر، وتمييزها عما سواها من المركبات، كونها هي المبحوث عنها، كمتعلق للتصديق أو الاعتقاد باختلاف أنواعه.

٢ـ في معنى القضية والخبر:

ينقسم المركب إلى تام وناقص، التام هو ما يصح السكوت عليه، أي يفيد المخاطب فائدة تامة، مثل:

زيدٌ قائمٌ.

ما أجمل السماء!

ساعد الضعفاء.

لا تظلم.

أين الكتاب؟

إن هذه الجمل وغيرها تسمى مركبات تامة، ويقابلها المركب الناقص أو غير التام، أي الذي لا يصح السكوت عليه، أي لا يفيد المخاطب فائدة تامة، وهو تقييدي مثل: الحيوان الناطق، وغير تقييدي مثل: ضرب زيدٌ، عمرو في.

والمركب التام ينقسم إلى قسمين: مركب يحتمل الصدق والكذب ويُسمى خبراً أو قضية، وآخر لا يحتمل الصدق والكذب ويسمى إنشاءً[١]، ومن أمثلته:

الأمر: احفظ الدرس.

---

(١) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ٤٢ ـ ٤٣؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٤٢ ـ ٤٣.

النهي: لا تجالس دعاة السوء.

الاستفهام: هل المريخ مسكون.

النداء: يا محمد!

التمني: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾!

التعجب: ما أعظم خطر الإنسان!

العقد: كإنشاء عقد البيع والإجارة والزواج، نحو: بِعْتُ، أجَّرْتُ، وزوّجتُ.

الإيقاع: كصيغ الطلاق والعتق والوقف، نحو؛ فلانة طالق، وعبد حر[1].

القسم: وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ.

الترجي: أرجو أن تقبل عذري.

الالتماس: هلا أعطيتني الكتاب؟

الدعاء: اللهم كن لنا عوناً.

ومعنى أن هذا النوع من الجمل لا يحتمل الصدق أو الكذب، أن السؤال عن صدق أو كذب جملة «أين الكتاب؟»، مثلاً لا معنى له.

إذاً، فالخبر أو القضية، هو ذاك القسم من المركب التام الذي يحتمل الصدق والكذب بحسب مفهوم ذلك الخبر[2]. فقضية «السماء فوقنا» قضية يمكن السؤال عن صدقها أو كذبها، ويكون للسؤال معنى، حتى قبل التحقق من كونها صادقة أو كاذبة، وهو ما يشير إليه القيد «بحسب مفهومه».

---

(١) أنظر: المظفر (محمد رضا)، المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص: ٥٣.

(٢) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي ـ زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ، ص:٤٣.

القسم الاول

الاعتقاد كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

١ـ الاعتقاد كشرط أساسي للعلم:

إن اشتراط الاعتقاد في العلم، يعني امتناع العلم دونه. ولكن لا يلزم عن هذا القول أن كل اعتقاد علم أو مفض إليه، وبهذا الصدد قالت طوائف من الأشعرية وغيرهم، «كل علم ومعرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد علماً ولا معرفة»[1]، ذلك أن لدينا اعتقادات شتى لا نسميها علماً، كالتقليد، الجهل المركب، الظن والوهم. فهذه جميعاً اعتقادات ـ على رأي البعض ـ إلا أنها لم تستوفِ جميع الشروط الضرورية والكافية، لتندرج تحت عنوان العلم بالمعنى الذي اعتمدناه.

٢ـ في دلالات الاعتقاد ومرادفاته:

س يعتقد أن «ق»

ما هي المعاني والدلالات التي يمكن أن يُشير إليها مصطلح الاعتقاد؟

الاعتقاد، كمصطلح، لفظ مشترك، يقال على اليقين، الظن، الجهل المركب،

---

(١) ابن حزم (علي بن أحمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٥، ص:٢٤٢.

التقليد، وأحياناً يقال على الوهم والشك. جاء في شرح التجريد «أن الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً اعم من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت. وهذا متداول مشهور، وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين»[1]. وإطلاق الاعتقاد على التصديق مطلقاً، على الأغلب، يستدعي البحث عن هذا الأخير وتعريفه، إذ إنه المصطلح الأكثر تداولاً في التراث العربي - الإسلامي.

١،٢- التصديق (الاعتقاد) والاختلاف فيه:

لقد اختلفت الأقاويل في التصديق، فتفاوتت تعريفاته[2]، وتالياً عناصره

---

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٣٠.

(٢) فيما يلي بعض تعريفات التصديق بحسب صدورها زمنياً:

الفارابي: هو أن يعتقد الإنسان في أمر حكم عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن. (شرايط اليقين، ج١، ص: ٢٦٦).

ابن سينا: الأقوال الجازمة قد تتصور ويصدق بها؛ أما التصور فمن جهة أن معناها قائم في النفس؛ كقولك: الإنسان حيوان، وأما التصديق، فلأن معناها يضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصور. (الشفاء، البرهان، ص: ٥٢).

الطوسي: العلم إما تصور فقط وإما تصور معه تصديق؛ الطوسي (محمد بن محمد)، التجريد في علم المنطق، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ، ص: ١٩٢.

القزويني والرازي: تصور معه حكم ويقال للمجموع تصديق. (الرسالة الشمسية، تحرير القواعد، ص:٧).

الغزالي: العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو الإيجاب. (معيار العلم، ص: ٤٠).

الساوي: هو حكم الذهن بين معينين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر واعتقاده صدق ذلك الحكم.(البصائر النصيرية، ص: ٢٦). ☜

المكونة والتي يظهرها تحليله كمفهوم. وقد تمحور الخلاف الأساس حول ماهية التصديق؛ هل هو الحكم المفسَّر بإدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، كما ذهب إليه الحكماء، أم أنه مجموع الإدراكات الأربع؛ أي تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم، كما قال الرازي؟ أم أنه مجموع الإدراكات الثلاث المقارنة للحكم على مذهب الإمام الرازي؟

الملاحظ في هذه الاختلافات أنه يمكن ردّها إلى قسمين: قسم يقول ببساطة التصديق وآخر يقول بتركبه، والقائلون بالبساطة إجمالاً هم الحكماء، أما القائلون بالتركّب فالقطب الرازي ومن تابعه، على اعتبار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربعة من جهة، والفخر الرازي والمتأخرون الذين قالوا بتركّب

☜ ابن رشد: علم بأن الشيء موجود أو غير موجود. (نص تلخيص منطق أرسطو، البرهان ص: ٣٧).

الفخر الرازي: إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هي هي ، من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق. (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: ٢٥).

الأرموي:إدراك مع حكم بنفي أو إثبات؛ الأرموي(محمد بن أبي بكر)، مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٠٣هـ، ص:٧.

الحلي: حصول صورة الشيء في الذهن ويقترن به حكمٌ قارّ. (الجوهر النضيد، ص: ١٩٢).

الإيجي: العلم إن خلا عن الحكم فتصور وإلا تصديق. (المواقف، ص: ١١).

الجرجاني: إنا لا نعني بالتصديق إلا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع. (حاشية شرح المطالع، ص: ٣٤).

التفتازاني: تهذيب المنطق، ص: ٦ ـ ٧؛ الخبيصي، التهذيب، ص: ٢٨ ـ ٢٩؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٢٨ ـ ٢٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٨ ـ ٢٩؛ ذكروا أن العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق.

الأخضري: إدراك نسبة (شرح السلم، ص: ٢٥).

التصديق من الإدراكات الثلاث والحكم من جهة أخرى.

والخلاف في القول بالتركّب منشؤه طبيعة الحكم. فمن اعتبره إدراكاً، أو من مقولة الانفعال، فهو عنده تصور منضمٌّ إلى بقية التصورات الثلاث، وهذا يعني تركّب التصديق من التصورات أو الإدراكات الأربعة. قال الخبيصي: والحكم «إن كان إدراكاً، فالتصديق مركّب من تصورات أربعة: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، والتصور الذي هو الحكم»[1]. أما من اعتبر الحكم من مقولة الفعل، واستخدم ألفاظ الإيقاع والانتزاع والإيجاب والنفي والإثبات وغيرها من المفردات، فقد قال بتركّب التصديق من التصورات الثلاثة والحكم؛ أي أن التصديق هو تصور مقارن للحكم الذي هو فعل. أورد الخبيصي: الحكم «إن كان فعلاً، والفعل مغاير للإدراك، إذ الإدراك انفعال والفعل يغايره، فحينئذ يكون التصديق مركّباً من التصورات الثلاثة والحكم»[2].

٢،٢- الحكم وعلاقته بالتصديق:

والملاحظ، أن الحكم متكرر في التعريفات الثلاث، على أنه هو التصديق نفسه عند القائلين بالبساطة، وهو الحكماء عموماً - كما مر - وهذا ما أورده القطب الرازي في معرض الكلام على المذاهب في التصديق، فقال: «وأما على رأي الحكماء، فالتصديق هو الحكم فقط»[3]، وتبنّاه الجرجاني بقوله: «وهذا هو الحق»[4]،

(١) الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٠ - ٤١.

(٢) م . ن ، ص: ٤٢ - ٤٣.

(٣) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٩.

(٤) الجرجاني، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٩.

«فيكون الحكم أحد قسميه (العلم) المسمى بالتصديق، لكنه مشروط في وجوده إلى ضم أمور متعددة من أفراد القسم الآخر»[1]، أو على أنه جزء التصديق، أو أنه مقارن للتصورات الثلاث.

إذاً فالحكم عين التصديق ومرادفه عند البعض، وشطره أو جزؤه عند البعض الآخر. فكيف عرِّف الحكم؟

عُرّف الحكم بأنه «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً»[2]، و «إذعان النسبة»[3]، ومعنى إذعان النسبة «إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول»[4]، أو هو «إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة»[5]، أو «إيقاع النسبة أو انتزاعها»[6].

٣- تحليل التصديق (الاعتقاد)

بعدما تقدَّم، يمكن الخلوص إلى أن التصديق مساوٍ بالتعريف للاعتقاد، وهو شرط ضروري للعلم. وذهب البعض أيضاً إلى أن الحكم مساوٍ بالتعريف للتصديق، وخالفهم البعض الآخر في ذلك، وقالوا بأنه جزء منه، على تفصيل، ويمكن تحليل مفهوم التصديق، وفقاً للمذاهب فيه، على النحو التالي:

على القول ببساطة التصديق تقوم المعادلة التالية:

---

(١) م . ن .

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ٩٢؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ٧.

(٣) التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٦.

(٤) الخيصي، التهذيب، ص: ٢٩ ـ ٣٢ ـ ٣٣. وقيل: ((الإذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب، والعزم جزم الإرادة بعد تردد، وللإذعان مراتب، فالأدنى منها يُسمى بالظن، والأعلى منها يسمى باليقين، وبينهما التقليد والجهل المركب))؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص:١٣١.

(٥) الخبيصي، التذهيب، ص: ٣٥.

(٦) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٨.

أ ـ التصديق ≒ الحكم (إذعان النسبة، إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة).

والقائلون إن الحكم إدراك، سواء اعتبرناه كيفاً أو انفعالاً، منهم من جعله نفس التصديق، كما مرّ، والإدراكات الثلاث شروط له، ومنهم من جعله جزء التصديق وشطره كما هو مذهب الرازي ومتابعيه. وبناءً على المذهب الأخير في التصديق تقوم المعادلة التالية:

ب ـ التصديق ≒ إدراك المحكوم به + إدراك المحكوم عليه + إدراك النسبة + إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها.

وعليه، فإن مجموع الإدراكات الأربعة معاً تساوي التصديق، وكل إدراك منها هو شطر وجزء للتصديق، وأي اختلاف فيه يؤدي إلى اختلال التصديق وفساده، وإلى امتناع تسميته تصديقاً[1].

أما التصورات الثلاث، عند القائلين بالبساطة، فليست سوى شروط للتصديق، خارجة عنه، ويمكن التمثيل لها بالتالي:

(تصور المحكوم عليه + تصور المحكوم به + تصور النسبة) وهي شروط التصديق ≒ الحكم. وعليه، فإن اختلال أي شرط من شروط التصديق هذه، لا يمنع إطلاق اسم التصديق على النتيجة، بل غاية ما في الأمر أنه يسمى تصديقاً فاسداً[2].

وقد مثّل البعض لشطرية التصورات وشرطيتها بالصلاة، فإن الصلاة بغير وضوء يقال لها صلاة، غاية الأمر أنها صلاة فاسدة، وإذا اختل منها ركن فلا يقال إن هناك صلاة وجدت[3]. وعلّق الدسوقي بأن هذا الكلام يصحُّ لو كانت

---

(١) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٨ـ٣٩.

(٢) أنظر: م . ن .

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٨ .

التصورات شروطاً في صحة التصديق، كما في الصلاة، لكنها شروط لوجوده، فلا يتأتى وجوده بدونها حتى يقال إنه تصديق فاسد[1].

وأما على القول بفعلية الحكم، أي أنه إسناد وإيقاع وإثبات أو سلب وانتزاع ونفي للنسبة الحكمية أو الخبرية، فتقوم المعادلة التالية:

جـ ـ التصديق ⋦ (تصور المحكوم عليه + تصور المحكوم به + تصور النسبة) + الحكم (فعل).

ومن نتائج الاختلاف بين مدرستي التركّب والبساطة في التصديق، يترتب أثر آخر إضافة إلى ما سلف، وهو: بداهة التصديق أن لا بداهته، تبعاً للقول بالبساطة والتركّب، فعلى القول بالبساطة، وأن الحكم هو التصديق، يكفي أن يكون الحكم بديهياً ليكون التصديق بديهياً، طالما أنهما شيء واحد. أما على القول بالتركّب، فالتصديق البديهي هو الذي تكون جميع أجزائه وشطوره بديهية، وهذا ما أشار إليه الدسوقي حين قال: «إن التصديق عند المتأخرين لا يكون بديهياً إلا إذا كانت أجزاؤه كلها بديهية. وعند الحكماء، يكفي في بداهته كون الحكم فقط بديهياً، وإن كانت الأطراف نظرية[2].

٤ـ التصور:

تكرر في تعريف التصديق مصطلح التصور، باعتبار أنه شرط أو شطر التصديق، كما مر. فما هو المقصود بالتصور؟

يطلق التصور بالاشتراك على مطلق العلم بمعنى الإدراك، وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق، ويسميه بعضهم بالمعرفة، كما في العضدي والقطبي وحواشيه[3].

---

(١) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٩.

(٢) أنظر: م . ن .

(٣) انظر: التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٤٥٥.

وقد عُبّر عن هذا الأخير بالتصور الساذج، والتصور فقط، لتمييزه عن مطلق التصور. والتصور يُطلق أيضاً على إدراك المفرد، كتصور الإنسان والكاتب، وقد يُطلق على المتعدد مع نسبة تقييدية غير تامة، وهي على قسمين: توصيفية وإضافية؛ كالحيوان الناطق وغلام زيد.

وقد يُطلق على المتعدد مع نسبة تامة غير خبرية، كقولك: اضرب، أو خبرية يُشكُّ فيها أو مرجوح فيها، فإن هذه جميعاً يقال لها تصورات لخلوها عن الحكم[1].

وعليه، فالتصورات تطلق على المفردات، والمركبات؛ التقييدية والتوصيفية، والإنشائية، والخبرية الخالية عن الحكم؛ كحالتي الشك والوهم عند البعض.

ومما تقدم يمكن الخلوص إلى أن الاعتقاد المذكور كشرط أساس للعلم يقال على التصديق مطلقاً. والتصديق هو التصور مع الحكم، سواء كان التصور شرطاً أو شطراً، بحسب اختلاف المذاهب، وسواء كان هذا الحكم جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، لموجب أو لا لموجب، بحالتيه الموجبة والسالبة. وبمعنى آخر، إن حصول التصديق محال بدون الحكم، حتى مع إدراك النسبة الحكمية، وتوضحه الجملة الخبرية المشكوكة،فإن الشك في النسبة الخبرية أو توهمها بدون «تصورها محال، لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم»[2]، وهو مذهب المناطقة. وقد عُبّر عنه بالإذعان أو الإدراك للنسبة على وجه الجزم أو الظن[3]، أي إدراكها من حيث إنها واقعة أو ليست بواقعة، سواء كان ذلك الإدراك راجحاً وهو الظن، أو جازماً غير مطابق للواقع

---

(١) انظر: التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٤٥٥.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٨؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

وهو الجهل المركب، أو مطابقاً للواقع ولا يقبل التغير وهو اليقين، أو يقبل التغير بتشكيك مشكك وهو التقليد[1]. فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة[2].

أما إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، على وجه الوهم أو الشك، فلا يسمى تصديقاً، لأنه لا جزم ولا ظن عند الشاك والمتوهم[3]. وأضيف للخارج عن التصديق التخيل[4]. هذا مع الإشارة إلى أن الفخر الرازي يعتبر الوهم والشك من الاعتقادات، ذلك أنه يقسّمها «إلى جازمة ومترددة»[5]، فيدخل فيها الجهل المركب، التقليد، اليقين، الشك، الوهم والظن. وقد اعترض الطوسي على الرازي لجعله الظنون والأوهام من الاعتقادات، إذ إن هذا ليس مما يذهب إليه المتكلمون[6].

إذاً، فالاختلاف الأصلي حول أنواع الاعتقادات ينصبُّ على الوهم والشك. فالمناطقة رفضوا كونها اعتقادات، وعدّوها من التصورات، وإليه ذهب المتكلمون؛ بل البعض منهم أوغل أكثر في تخصيص التصديق باليقينيات دون المظنونات، كما مرّ. فكيف عُرِّف كل من الشك والوهم؟

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

(٤) أنظر: م. ن. ص:٤٤.

(٥) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦) أنظر: الطوسي (محمد بن محمد)، تلخيص المحصل، ط ٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م، ص: ١٥٥.

٥ ـ الشك: تصور أم تصديق؟

هو «تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر»[١]. وقيل: «اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عنده بالنقيضين أو لعدم الأمارة فيهما. والشك ضرب من الجهل،وأخص منه، لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، فكل شك جهل ولا عكس»[٢]. وقيل: هو «التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك»[٣]. وقيل: هو ما «استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما»[٤].

وكما يُطلق الشك على مطلق التردد، فكذلك يطلق على ما يقابل العلم، قال الجويني: «الشك ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الأمور المعتبرة».[٥]

وذكر نصير الدين الطوسي أن «الشك المحض، الذي لا رجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر، يستلزم عدم الحكم، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه، أعني التصديق، بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط»[٦]. وهو ما عبر عنه ابن سينا في الشفاء، بأن القول، مثلاً، كل بياض عرض «إذا شككت أنه كذلك أو

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص:١١٥٣.

(٢) م . ن ، ج١، ص: ١٠٣٨ ، الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص:٧٩.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٢٨ .

(٤) م . ن .

(٥) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ١٠٣٨ .

(٦) الطوسي (محمد بن محمد)، شرح الإشارات والتنبيهات، المنطق، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٢م، ص:١٢٢.

ليس كذلك فقد تصورت»[1]، وكذا جعل الدسوقي الشك من التصورات[2]، والخبيصي[3]، والتهانوي[4]، والزركشي إذ قال: «لا شك في أن العلم وجميع أضداده، ما خلا الشك، فيها حكم. وأما الشك فاختلفوا فيه، وأجاز بعضهم أن الشاك حاكم بكل من الأمرين بدل الآخر، والمشهور خلافه»[5].

إذاً، فالشك إجمالاً يعدُّ من التصورات لا من التصديقات مع استثناء ذهب إليه البعض كالفخر الرازي، كما مر.

٦ـ الوهم: تصور أم تصديق؟

يطلق «الوهم على الاعتقاد المرجوح»[6]، وعلى «الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية»[7]، وقد يطلق على القوة المدركة لها وهي الواهمة[8]. وفي حين اختار البعض كون الوهم من الاعتقادات، كالخبيصي والأخضري مثلاً، نجد أن التهانوي والزركشي والدسوقي والقطب الرازي وجلّ المناطقة والمتكلمين يذهبون إلى اعتبار الوهم من التصورات، يقول التهانوي: «المختار أن الوهم من قبيل التصور»[9].

---

(١) الرازي، لوامع الإسرار، ص:١٠.

(٢) انظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠ ـ ٤٤.

(٣) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٦.

(٤) أنظر: التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٤٥٥.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص:٨١.

(٦) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٨٠٨؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص: ٥١٧.

(٧) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص: ٥١٧؛ الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص: ٢٧.

(٨) أنظر: م . ن؛ الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص: ٢٧.

(٩) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٨٠٨ .

ومثّل له الزركشي «بنفور النفس من الميت مع العلم بعدم بطشه، ونفورها من شرب الجلاب في قارورة الحجام، ولو غسلت ألف مرة»[1]، ومنع الحكم فيه على النحو التالي: «وأما الوهم، فهل المحكوم به، الموهوم أو المظنون؟ فيه بحث، وعلى كل منهما إشكال، لأنه إن قيل: الموهوم، لزم أن يكون الظان ليس حاكماً لما يقابل ظنه، فيكون حاكماً بالضدين معاً؛ يحكم بالقيام ـ مثلاً ـ راجحاً، وبعدم القيام مرجوحاً. وكيف يحكم الذهن بما يترجّح عنده خلافه؟ وإن قيل: إنه الطرف الراجح، لزم أن لا يكون الوهم معدوداً في القسمة الحكمية، وهو مخالف لكلامهم»[2]. وختم بالقول: «والذي يظهر أن الحكم لا يكون إلا بالطرف الراجح، وإذا قلنا بأن الشك لا حكم فيه ملما يلزم من الحكم مع المساواة، فلأن يقولوا بامتناع الحكم بالمرجوح بطريق أولى»[3].

وقد سبق القول إن ما خلا عن الحكم ليس إلا تصوراً. وعليه، يمكن عدّ القضايا الخبرية المشكوكة النسبة تصورات، فتخرج من أقسام العلم بخروجها عن كونها أعتقادات أو تصديقات، ذلك أنه قد سبق القول: إن كل علم هو اعتقاد أو تصديق ولا عكس.

إلا أن الإشكال الذي يثيره الوهم حوله، كونه اعتقاداً أو لا اعتقاد، يبقى قائماً حتى عند من ذهب إلى نفي كونه من التصديقات. فالاستخدامات اللغوية الواقعة في تعريف الوهم جليّة الدلالة على كونه من التصديقات أو الاعتقادات، فمجرد استخدام لفظ الحكم أو الاعتقاد لتعريف الوهم باعتباره جنسه، دليل على انتمائه إلى مجموعة التصديقات. ألم يُعرّف التهانوي الوهم بأنه «الاعتقاد

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٨٠.

(٢) م . ن، ص: ٨١.

(٣) م . ن.

المرجوح»؟ وعرَّفه الرازي في تفسيره الكبير بأنه «الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية»؟

فكيف لا يكون الوهم اعتقاداً وتصديقاً والحالة هذه؟ أضف إلى ذلك، أن الوهميات من القضايا، والتي سنتناولها بالبحث لاحقاً، صُنِّفت عند الجميع باعتبارها من التصديقات أو الاعتقادات، بغضِّ النظر عن الموقف من صدقها أو كذبها. هذا مع العلم أن أكثرهم قسموها إلى كاذبة، وهي التي يحكم بها الوهم في غير المحسوسات، وإلى صادقة وهي التي يحكم بها الوهم في أمور محسوسة. ثم إن نفس نسبة الصدق والكذب إلى قضية، هو حكم وإيقاع نسبة، وهو عين الاعتقاد أو التصديق، كما مر.

القسم الثاني

الصدق كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

١ـ استعمالات مفردة الصدق:

تقدم في تعريف العلم، أنه «الاعتقاد المطابق الجازم لموجب»، أو «الاعتقاد الصادق الجازم الثابت»، وقلنا إن للعلم شروطاً أربع لا بد من اجتماعها لحصول العلم، وقد تقدم الكلام على الشرط الأول؛ أعني الاعتقاد. أما الشرط الثاني الضروري، الذي لا بد للعلم منه، فهو شرط المطابقة أو الصدق أو الحقيقة، ذلك أنها استخدمت كمترادفات في تعريف العلم، وهذا ما يمكن ملاحظته بالرجوع إلى جدول تعريفات العلم. ولكن الأكثر شيوعاً هو الترادف بين المطابقة والصدق، وهذا ما تظهره التعريفات لكل منهما. فالمطابقة عند المنطقيين تستعمل «بمعنى الصدق، فإنهم يقولون الكلي مطابق للجزئي بمعنى أنه صادق عليه، فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر»[1]. وقد فُسِّر «الصدق بالمطابقة للواقع»[2].

وقد يستعمل الصدق «في المفردات، وما في حكمها من المركّبات التقييدية، ومعناه حينئذ الحمل، ويستعمل بعلى؛ فيقال: الكاتب صادق على

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٥٦٤.

(٢) م . ن، ج٢، ص: ١٠٧٠.

الإنسان، أي محمول عليه»[1]، وقد يستعمل «في القضايا ومعناها حينئذ الوجود والتحقق في الواقع، ويستعمل بفي؛ فيقال: هذه القضية صادقة في نفس الأمر، أي متحققة فيها، حتى إذا قيل كلما صدق كل جَ بَ بالضرورة، صدق كل جَ بَ دائماً، كان معناه كلما تحقق في نفس الأمر مضمون القضية الأولى تحقق فيها مضمون الثانية. والفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع، كما هو مآل المعنى الأول، يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال، فإن هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها، وليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها، إذ لم تتحقق النسبة بعد، بل سوف تتحقق»[2].

٢ ـ المطابقة كشرط أساسي للعلم:

إن اعتبار المطابقة كشرط أساسي للعلم، يمكن أن يتبدى لنا من خلال الإحالة على المعنى المفهومي للعلم واستخداماته العلمية، ذلك أننا لا يمكن أن نطلق صفة العلم على أي اعتقاد أو قضية، ما لم تكن صادقة ومطابقة للواقع ونفس الأمر؛ كأن يكون لنا اعتقاد جازم ولكنه غير مطابق، إذ يدخل فيه كل الاعتقادات الفاسدة أو ما يسمى بالجهل المركب، ومن أمثلة الاعتقاد غير المطابق، أن الناس في القرون الوسطى كانوا يعتقدون جازمين أن الأرض مسطحة، فهذا الاعتقاد يمكن أن يتحول إلى القضية:

س اعتقد أن «ق»، أو

اعتقد الناس في القرون الوسطى أن الأرض مسطحة.

ولا يمكن لنا البتة أن نقول:

---

(١) م. ن، ج٢، ص: ١٠٧٣.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧٣.

س علم أن «ق»، أو

علم الناس في القرون الوسطى أن الأرض مسطحة.

مثال آخر: إذا ما ادّعى عمرو أن زيداً خائن، فإن كانت هذه الدعوى غير مطابقة وغير صادقة، يمكن أن يمثل لها بالتالي:

يعتقد عمرو أن زيداً خائن، أو

يظن عمرو أن زيداً خائن.

ولا يمكن إطلاقاً القول:

يعلم عمرو أن زيداً خائن.

إلا في حال كان ادّعاء عمرو صحيحاً، وكون زيد خائناً مطابق للواقع.

ومما يشهد على أن مفهوم الصدق والمطابقة لا ينفك عن العلم، أنّا لا نستطيع استخدام فعل العلم مع مقابلات المطابقة أو مرادفاتها.

فإن القول: زيدٌ يعلم خاطئاً (كاذباً..) أن «ق»، مثلاً، هي قضية لا يستقيم معناها، بل يمكن التعبير عنها بالقول:

س يعتقد خاطئاً (كاذباً) أن «ق»، أو

س يظن خاطئاً (كاذباً) أن « ق».

ذلك أن العلم والكذب أو اللامطابقة للواقع لا يمكن الجمع بينهما، والجمع بينهما جمع بين المتناقضات. فالمطابقة أو الصدق شرط العلم، أما الاعتقاد مع عدم المطابقة أو الكذب فلا يمكن تسميته باسم غير الجهل المركب. وسمي بالمركب لأنه في الواقع جهلان: جهل بالواقع وجهل بالجهل. وهو ما أشار إليه الجرجاني بقوله: «إنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل بذلك الشيء، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركبا معاً»[1].

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٤.

إلا أن التحليل المفهومي لكل من المطابقة والصدق في التراث العربي ـ الإسلامي يُحيل إلى نظريات متعددة؛ فالبعض ذهب إلى أن المطابقة مساوية بالتعريف للصدق ومرادفة له. ومنهم من ذهب إلى أنها جزء الصدق، ولابد لها من الاعتقاد بالمطابقة ليصح وصفها بالصدق، أي لابد من إدخال عنصر العارف أو المعتقد وكونه معتقداً بالمطابقة. والمطابقة في الحالين هي للواقع ونفس الأمر، وهذا الرأي هو الأكثر شيوعاً وعليه التعويل[1]. ومنهم من ذهب إلى أن المطابقة لاعتقاد المخبر، بغضّ النظر عن الواقع، هي المرادفة للصدق، وذهب بعض آخر إلى اشتراط مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معاً، ليصح اتصاف الخبر بأنه صادق.

وينبغي الإلفات ابتداءً، إلى أن الصدق «مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر، ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والإنشائية»[2].

وفيما يلي سنعرض لنظريات الصدق في التراث العربي ـ الإسلامي.

٣ ـ تحليل نظريات الصدق في التراث العربي ـ الإسلامي

٣،١ ـ النظرية الأولى: الصدق ≍ مطابقة الخبر للواقع.

أ ـ تحليل النظرية:

فسِّر الصدق بحسب هذه النظرية، سواء نسب للمتكلم أو للخبر، بمطابقة الخبر للواقع: «فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها، وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها»[3].

---

(١) أنظر: القزويني (محمد بن عبد الرحمن)، الإيضاح، مطبوع بهامش شروح التلخيص، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج١، ص: ١٧٤.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧٠.

(٣) م. ن؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر ←

وقيل: صدق الخبر «مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له، وهذا هو المشهور»[1]. و«صدق الخبر مطابقته، أي مطابقة حكمه للواقع، وهو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري، وكذبه أي كذب الخبر عدمها، أي عدم مطابقتها للواقع؛ يعني أن الشيئين اللذين أوقع بينهما نسبة في الخبر، لابد وأن يكون بينهما نسبة في الواقع، مع قطع النظر عما في الذهن، وعما يدل عليه الكلام، بمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج، بأن تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق، وعدمها بأن تكون إحداهما ثبوتية والأخرى سلبية كذب»[2].

أي أن نسبة الكذب والصدق لكل من المتكلم والخبر مرتبطة بمطابقة حكمه للواقع أو عدمها، وهذا هو الرأي الشائع الذي عليه معظم الأعلام، وهو إن عنى شيئاً، فإنما يعني الترادف بين المطابقة للواقع والصدق. مع التأكيد على أن المطابقة، ههنا، هي للواقع ونفس الأمر عند أصحاب هذا الاتجاه، ويمكن التمثيل للعلاقة بينهما بالمثال التالي:

بالنسبة للمتكلم:

س صادق إذا وفقط إذا:

المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٦.

(١) القزويني، الإيضاح، ج١، ص: ١٧٥.

(٢) التفتازاني (مسعود بن عمر)، مختصر تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج١، ص: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ المغربي (ابن يعقوب)، مواهب الفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت،ج١، ص: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ السبكي(أحمد بن تقي الدين)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج١، ص: ١٧٨؛ الدسوقي (أحمد بن محمد بن عرفة)، حاشية تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج١، ص: ١٧٥.

١ - س أخبر أن «ق» ، و

٢ - «ق» مطابق لـ ق

بالنسبة للخبر:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

«ق» مطابق لـ ق

وفي حالتي الكذب تصبح كالتالي:

بالنسبة للمتكلم:

س كاذب إذا وفقط إذا:

١ - س أخبر أن «ق»

٢ - «ق» غير مطابق لـ ق

بالنسبة للخبر:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

«ق» غير مطابق لـ ق

ب - جدول الصدق والكذب:

ويمكن التمثيل لنظرية الصدق والكذب هذه، بالجدول التالي. هذا مع التأكيد على أن الصدق والكذب يطلقان بالاشتراك على صدق المتكلم، وصدق الخبر. فسواء استبدلنا المتكلم بالخبر أو بالعكس فالنتيجة واحدة، طالما أن المطابقة هي بين الخبر والواقع، بغض النظر عن اعتقاد المتكلم. هذا مع الإشارة إلى أن «ق» تشير إلى القضية أو الخبر، و ق تشير إلى الواقع.

الخبر «ق»	الواقع ق	القيمة
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	صادق
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	كاذب

٢، ٣ ـ النظرية الثانية: الصدق ⇋ مطابقة الخبر للواقع ^ اعتقاد المطابقة للواقع.

أ ـ تحليل النظرية:

لقد أضاف الجاحظ قيداً ثانياً للصدق على النظرية السالفة، وهذا القيد هو: الاعتقاد بمطابقة الخبر للواقع، قال: «صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق، وكذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد أنه غير مطابق»[1]. وكذا صدق الكلام وكذبه. هذا مع الإشارة إلى أن اعتقاد المطابقة يمكن التمثيل له بالتالي:

اعتقاد المطابقة للواقع ⇋ يعتقد أن الخبر «ق» مطابق للواقع ق ، أو
يعتقد أن «(ق» مطابق لـ ق)، أو
يعتقد أن [مطابقة لـ «(ق» ، ق)].

وبالعودة إلى تعريف الصدق عند الجاحظ يمكننا أن نمثل له بالتالي:

الصدق ⇋ المطابقة للواقع ^ اعتقاد المطابقة، ويمكن تحليله إلى الشكل التالي:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» مطابق لـ ق .

أما في حالة الكذب فإن معادلتها هي:

الكذب ⇋ عدم المطابقة للواقع ^ اعتقاد عدم المطابقة، ويمكن تحليله إلى:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧٢؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٥؛ القزويني، الإيضاح، ج١، ص: ١٨٤؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠.

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ ق .

وكل ما عدا هذين الشكلين من الأخبار أو القضايا، لا يمكن تسميته بالصادق ولا بالكاذب بحسب الجاحظ.

وينتج عن هذا التقسيم نوع من الأخبار، وهو «ما ليس بصادق ولا كاذب»[1]. ينضم هذا النوع إلى النوعين السالفين، الصادق والكاذب، ليصير لدينا ثلاثة أنواع من القضايا أو الأخبار، وهذا رأي مخالف للذائع من تقسيمات الخبر إلى صادق وكاذب.

أما حالات النوع الثالث، أي الواسطة، الذي قال به الجاحظ فأربعة[2]:

١ ـ المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة[3]. ومثالها:

«من أخبر بأن زيداً في الدار، على اعتقاد أنه ليس فيها، وكان فيها»[4]. فهذا لا يوصف بكونه صادقاً، ولا يستحق المدح على ذلك، وإن كان خبره مطابقاً للمُخبَر، ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمُخبَر[5]. ويمكن التمثيل له بالتالي:

المطابقة للواقع ^ اعتقاد اللامطابقة = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٤؛ القزويني، الإيضاح، ج١، ص: ١٨٢ ؛ التفتازاني، مختصر تلخيص المفتاح، ج١، ص: ١٨٢؛ المغربي، مواهب الفتاح، ج١، ص: ١٨٢؛ السبكي، عروس الأفراح، ج١، ص: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ الدسوقي، حاشية مختصر تلخيص المفتاح، ج١، ص: ١٨٢.

(٢) أنظر: التفتازاني، حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠.

(٣) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧٢؛ شروح التلخيص، ص: ١٨٢ ـ ١٨٥.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٤.

(٥) أنظر: م . ن.

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ ق .

٢ ـ المطابقة بدون الاعتقاد. كأن يكون مطابقاً ويشك في المطابقة أو يتوهمها أو يتوقف فيها: ويمكن التمثيل له بالتالي:

المطابقة للواقع ^ لا اعتقاد = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يشك أن «ق» مطابق لـ ق ، أو

س متوقف في اعتقاد أن «ق» مطابق لـ ق .

٣ ـ «عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة»[1]. مثال:

«لو أخبر مخبر أن زيداً في الدار، على اعتقاد كونه فيها، ولم يكن فيها»[2]. فإنه لا يوصف بكونه كاذباً، ولا يستحق الذم على ذلك، ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمُخبَر[3]. ويمكن التمثيل له بالتالي:

عدم المطابقة للواقع ^ اعتقاد المطابقة للواقع = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» مطابق لـ ق .

٣ ـ عدم المطابقة بدون الاعتقاد، كأن يشك في عدم المطابقة أو يتوقف

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٤.

(٣) أنظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٤ ـ ١٥.

فيها، ويُمثّل لها بالتالي:

عدم المطابقة للواقع ^ لا اعتقاد = لا صدق ولا كذب، وتحليله:

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يشك أن «ق» مطابق لـ ق ، أو

س متوقف في اعتقاد أن «ق» مطابق لـ ق .

والجدير بالتذكير ههنا، أن القيد الذي أورده حين قال: «أو بدون الاعتقاد»، يشمل حالتي الشك والوهم والتي هي من قبيل التصورات الخالية عن الحكم، وتالياً عن الاعتقاد بالمطابقة أو عدمها. وعليه، لا يمكن وصفها بالصدق والكذب واقعاً وإن احتملتهما بحسب رأيه.

ب ـ جدول الصدق والكذب:

ولا بد من التأكيد أن عدم الاعتقاد مأخوذ ههنا بالمعنى الأخص، وتحديداً:

عدم اعتقاد أن «ق» ¬ يعتقد أن «ق» ^ ¬ (يعتقد أن « ¬ ق»).

في الجدول البياني التالي سوف نبين جميع احتمالات هذه النظرية.

الخبر «ق»	الواقع ق	الاعتقاد بالمطابقة	القيمة
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	يعتقد المطابقة	صادق
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	يعتقد عدم المطابقة	لا صادق ولا كاذب
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	يعتقد المطابقة	لا صادق ولا كاذب
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	لا يعتقد شيئاً	لا صادق ولا كاذب
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	لا يعتقد شيئاً	لا صادق ولا كاذب
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	يعتقد عدم المطابقة	كاذب

جدول بياني لنظرية الصدق والكذب عند الجاحظ

وقد ذكر ابن يعقوب المغربي أن «الأقسام المتصورة في المطابقة وعدمها ستة، لأن مطابقة الكلام للواقع إما مع وجود اعتقاد موافق، أو مع وجود اعتقاد مخالف، أو بدون وجود اعتقاد أصلاً، وعدم مطابقته للواقع إما مع وجود اعتقاد موافق للكلام، أو مع وجود اعتقاد مخالف له، أو بدون اعتقاد أصلاً. فهذه ستة: ثلاثة في وجود مطابقة الكلام للواقع، وثلاثة في عدم وجود تلك المطابقة. وقد اشترط في الصدق وجود المطابقة مع اعتقادها، وهو الأول من ثلاثة أقسام المطابقة، وفي الكذب عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك العدم، وهو الأول من ثلاثة أقسام عدم المطابقة، وبقيت أربعة؛ اثنان من أقسام المطابقة واثنان من أقسام عدمها، وهي الواسطة»[1].

وقد ردّ الآمدي مذهب الجاحظ في تثليث قسمة الخبر، وكون بعض الأخبار أو القضايا ليست بالصادقة ولا الكاذبة. وقال: «إنّا لا نسلم أن من أخبر عن كون زيد في الدار، على اعتقاد أنه ليس فيها، وهو فيها، أن خبره لا يكون صادقاً، وإن كان لا يستحق المدح على الصدق. وكذلك لا نسلم أن من أخبر بأن زيداً في الدار على اعتقاد كونه فيها، ولم يكن فيها، أنه ليس كاذباً، وإن كان لا يستحق الذم على كذبه، لأن المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير، بل على الصدق مع قصده، والكذب مع قصده. ولهذا، فإن الأمة حاكمة بأن الكافر الذي عُلم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد، عليه السلام، صادق بإخباره بنبوة محمد، لما كان خبره مطابقاً للمُخبَر، وإن لم يكن معتقداً لذلك، ولا قاصداً للصدق؛ وحاكمة بكذبه في إخباره أنه ليس برسول، وإن كان معتقداً لما أخبر به، لما كان خبره غير مطابق للمُخبَر»[2].

---

(١) المغربي، مواهب الفتاح، ج١،ص: ١٨٣؛ التفتازاني، حاشية مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠.
(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٥ ـ ١٦.

واعتبر الآمدي أن الخلاف، إجمالاً، في «هذه المسألة لفظي، حيث إن أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد»[1].

٣،٣ ـ النظرية الثالثة: الصدق ⥃ مطابقة الخبر لاعتقاد المُخبِر.

أ ـ تحليل النظرية:

وهي نظرية النظّام ومن تابعه، وقد جعل صدق المتكلم وصدق الخبر عبارة عن مطابقتهما لنفس الاعتقاد عند المُخبِر، بغض النظر عن المطابقة للواقع وعدمها وكذا كذبهما، قال: «صدق الخبر ومطابقته لاعتقاد المُخبِر ولو خطأ، أي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع.

والكذب عدمها، أي عدم مطابقته لاعتقاد المُخبِر ولو خطأ، وصدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد وكذبه عدمها»[2]. وحاصله أن «الصدق عنده مطابقة النسبة الكلامية للنسبة المعتقدة للمُخبِر وهي التي في ذهنه»[3].

بينما استعمل الخطأ والصواب للنسبة الواقعية.

ويمكن التمثيل له بالتالي:

الصدق ⥃ مطابقة الخبر (الكلام) لاعتقاد المُخبِر (المتكلم).

وهذه المعادلة عنده صادقة، بغض النظر عن المطابقة للواقع أو عدمها، بمعنى أن الخبر إن كان مطابقاً لاعتقاد المُخبِر، ولو كان غير مطابق للواقع، فهو

---

(١) م. ن، ص: ١٧.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧١؛ القزويني، الإيضاح، ج١، ص: ١٧٧؛ السبكي، عروس الأفراح، ج١، ص: ١٨٠ ـ ١٨١؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٥٠.

(٣) الدسوقي، حاشية مختصر تلخيص المفتاح، ج١، ص: ١٧٧.

صادق، فقول القائل مثلاً: «السماء تحتنا، معتقداً ذلك، صدق»[1]. وتحليله:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

«ق» مطابق لاعتقاد س .

أما الكذب فمعادلته التالية:

الكذب ⇋ عدم مطابقة الخبر (الكلام) لاعتقاد المخبر (المتكلم).

وهذه المعادلة صادقة عنده، بغض النظر أيضاً عن مطابقتها للواقع أو عدمها، بمعنى أنه حتى لو طابق الخبر للواقع ونفس الأمر ولم يطابق اعتقاد المُخبِر فهو كاذب، فقول القائل مثلاً: «السماء فوقنا غير معتقد، كذب»[2].وعليه، فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان، فإنهما لا يطابقان اعتقاد المُخبر لانتفائه[3]، على اعتبار أن الوهم والشك ليسا من أنواع الاعتقاد عنده، وتحليله:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

«ق» غير مطابق لاعتقاد س ، أو

س شاك أو متوهم أن «ق» .

واحتجَّ النظّام على مقولته في تحديد الصدق والكذب «بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾، كذّبهم في قولهم إنك لرسول الله، مع مطابقته للخارج، لأنه لم يطابق اعتقادهم»[4]، واعترض عليه التهانوي بقوله: «المعنى

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٧١؛ القزويني، التفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي، شروح التلخيص، ج١، ص: ١٧٧.

(٢) م . ن .

(٣) أنظر: م . ن .

(٤) م. ن؛ القزويني، التفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي، شروح التلخيص، ج٢، ص:١٠٧٢.

لكاذبون في الشهادة»[1]. واعتُرض أيضاً عليه،بأنه يلزمه القول بالواسطة، وتحديداً في خبر الشاك، إذ لا اعتقاد عنده، ولا يتحقق الانحصار في الصدق والكذب الذي ذهب إليه النظّام[2]، إلا أن يقول: «إنه كاذب لأنه إذا انتفى صدق عدم مطابقته للاعتقاد»[3].

إن أهم ما تنبغي الإشارة إليه في نظرية الصدق عند النظّام، أنه عندما ما استبعد الواقع عن معادلة الصدق، كرّس فهماً جديداً لها، يقوم على التطابق بين متساويين، صادقين كانا أم كاذبين، فقضية «السماء فوقنا» إن طابقت الاعتقاد كانت صادقة، وكذلك قضية «السماء تحتنا» إن طابقت الاعتقاد أيضاً صادقة.

ب ـ **جدول الصدق والكذب**: ويمكن التمثيل لهذه النظرية بالتالي:

الخبر	الاعتقاد	الواقع	نسبة: خبر / اعتقاد	نسبة: اعتقاد / الواقع
«ق»	يعتقد أن «ق»	ق	ص	صائب
«ق»	يعتقد أن «ق»	¬ ق	ص	خاطئ
«ق»	يعتقد أن «¬ ق»	ق	ك	خاطئ
«ق»	يعتقد أن «¬ ق»	¬ ق	ك	صائب

---

(١) م . ن؛ القزويني، التفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي، شروح التلخيص، ج١، ص: ١٧٩ ـ ١٨٠

(٢) أنظر: الدسوقي، حاشية مختصر تلخيص المفتاح، ج١، ص: ١٧٧؛ المغربي، مواهب الفتاح،ج١، ص: ١٧٧.

(٣) التفتازاني، مختصر تلخيص المفتاح،ج١، ص: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ المغربي، مواهب الفتاح، ج١، ص: ١٧٧ ـ ١٧٨ .

الخبر «ق»	الاعتقاد	الواقع ق	نسبة	خبر اعتقاد	نسبة	اعتقاد الواقع
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس طالعة»	الشمس طالعة	صادق		صائب	
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	صادق		خاطئ	
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	الشمس طالعة	كاذب		خاطئ	
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	الشمس غير طالعة	كاذب		صائب	

وههنا خلط لغوي بين أمرين: الكذب المنسوب إلى الخبر والذي يعبر عنه باللغة الأنگليزية بلفظ False ،والكذب المنسوب إلى المتكلم أو المُخبِر المعبَّر عنه بالأنگليزية بلفظ Lyer. ومعلوم مما مر، أن الصدق والكذب مشتركان بين صدق الخبر وكذبه وبين صدق المتكلم وكذبه في التراث العربي ـ الإسلامي. إلا أن الخلل لم يظهر في استخدام الصدق والكذب بالاشتراك بين المتكلم والخبر سوى هنا، لأنه علقهما على اعتقاد المُخبِر وحصر القيمة بالصادق والكاذب فقط.

٣.٤ـ النظرية الرابعة: الصدق ⇋ مطابقة الخبر للواقع ∧ اعتقاد المطابقة.

أورد السبكي في «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» حيث قال: «صدق الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد المُخبِر ذلك، فإن لم تكن فكاذباً»[1]. وهذه النظرية تلتقي مع نظرية الجاحظ في الصدق إلا أنها تختلف عنها في الكذب، إذ إنها تجعل كل ما عدا حالة الصدق كذباً، فلا واسطة عنده بين

(١) السبكي، عروس الأفراح، ج١، ص: ١٧٩.

الصدق والكذب. ويمكن التمثيل للصدق والكذب بالتالي:

الصدق ⇆ المطابقة للواقع ^ اعتقاد المطابقة، وتحليله:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» مطابق لـ ق .

أما حالات الكذب فلها الصور الخمس الباقية، وهي:

١ ـ عدم المطابقة للواقع ^ اعتقاد عدم المطابقة = الكذب، وتحليله:

«ق» كاذب إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ ق .

٢ ـ عدم المطابقة للواقع ^ اعتقاد المطابقة = الكذب، وتحليله:

«ق» كاذب إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» طابق لـ ق.

٣ ـ عدم المطابقة للواقع ^ لا يعتقد شيئاً = الكذب، وتحليله:

«ق» كاذب إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ ليس لدى س اعتقاد.

٤ ـ المطابقة للواقع ^ اعتقاد عدم المطابقة = الكذب[١]، وتحليله:

«ق» كاذب إذا:

---

(١) أنظر: السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٠.

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ ق.

٥ ـ المطابقة للواقع ^ لا يعتقد شيئاً = الكذب، وتحليله:

«ق» كاذب إذا:

١ ـ «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ ـ ليس لدى س اعتقاد.

ب ـ جدول الصدق والكذب: ويمكن التمثيل لهذه النظرية بالجدول التالي:

الخبر «ق»	الواقع «ق»	الاعتقاد	القيمة
«سمير ناجح»	سمير ناجح	يعتقد المطابقة	صادق
«سمير ناجح»	سمير ناجح	يعتقد عدم المطابقة	كاذب
«سمير ناجح»	سمير غير ناجح	يعتقد المطابقة	كاذب
«سمير ناجح»	سمير غير ناجح	يعتقد عدم المطابقة	كاذب
«سمير ناجح»	سمير ناجح	لا يعتقد شيئاً	كاذب
«سمير ناجح»	سمير غير ناجح	لا يعتقد شيئاً	كاذب

٥،٣ ـ النظرية الخامسة: الصدق ⇋ مطابقة الخبر للواقع ^ مطابقة الخبر للاعتقاد.

أ ـ تحليل النظرية:

وقد نُسبت هذه النظرية للراغب الأصفهاني، ومفادها أن «الصدق المطابقة للخارج والاعتقاد معاً، فإن فقدا لم يكن صدقاً»[1].

---

(١) السبكي، عروس الأفراح، ج١، ص: ١٨٣.

ويمكن تحليل الصدق على النحو التالي:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

١ - «ق» مطابق لـ ق و

٢ - «ق» مطابق لاعتقاد س.

وعليه، يمكن اتصاف الخبر الواحد، الذي اختل أو فُقد أحد شرطي صدقه، «بالصدق والكذب بنظرين مختلفين»[1]، كأن يكون الخبر «مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد، مثل قول الكفار: نشهد أنك لرسول الله»[2]، أو غير مطابق للخارج مطابق للاعتقاد كمن أخبر أن زيداً في الدار معتقداً ذلك وهو ليس فيها.

ويمكن التمثيل لهما بالتالي:

١ - صادق وكاذب باعتبارين = المطابقة للواقع ^ عدم المطابقة للاعتقاد، وتحليله:

«ق» صادق وكاذب باعتبارين إذا:

١ - «ق» مطابق لـ ق ، و

٢ - «ق» غير مطابق لاعتقاد س.

٢ - صادق وكاذب باعتبارين = عدم المطابقة للواقع ^ المطابقة للاعتقاد، وتحليله:

«ق» صادق وكاذب باعتبارين إذا:

١ - «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ - «ق» مطابق لاعتقاد س.

أما الكذب فهو فقد الشرطين معاً، ويمكن التمثيل له بالتالي:

---

(١) م . ن .

(٢) السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٣.

الكذب = عدم المطابقة للواقع ^ عدم المطابقة للاعتقاد، وتحليله:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

١ ـ «ق» غير مطابق لـ ق ، و

٢ ـ «ق» غير مطابق لاعتقاد س.

ب ـ جدول الصدق والكذب:

الخبر «ق»	الواقع ق	الاعتقاد	القيمة
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	يعتقد «الشمس طالعة»	صادق
«الشمس طالعة»	الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	صادق وكاذب باعتبارين
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	يعتقد أن «الشمس طالعة»	صادق وكاذب باعتبارين
«الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	يعتقد أن الشمس غير طالعة	كاذب

هذه مجمل النظريات في الصدق أو المطابقة، ونلاحظ أن النظرية الأولى هي محطُّ اعتماد معظم الأعلام، وعند ذكر الآراء في الصدق كانوا يشيرون إلى صحتها وشياعها، وإلى أن غالب الجمهور عليها. قال السبكي، في تقييم هذا الرأي: «وهو الصحيح وعليه الجمهور، أن الصدق المطابقة للخارج سواء كان معتقداً أم لا، والكذب عدمه»[1].

---

(١) السبكي، عروس الأفراح، ج١، ص: ١٨٣.

٤ ـ المطابِق / المطابَق أو الصدق / الحق

إن ما تقدم هو تعريفات للمطابِق بكسر الباء، وقد فُرّق بينه وبين المطابَق بفتح الباء، فالأول يستعمل للصدق والثاني للحق، وقد مرّ معنا معنى الصدق وتنوع المذاهب فيه. فما المقصود بالحق وما علاقته بالصدق؟

«الحق والصدق متشاركان في المورد، إذ قد يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له، والفرق بينهما أن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة، كما علم في باب المفاعلة، فإذا طابق الاعتقاد الواقع، فإن نُسب الواقع إلى الاعتقاد، كان الواقع مطابِقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابَقاً بفتحها، فهذه المطابَقة القائمة بالاعتقاد تُسمى حقاً بالمعنى المصدري، ويقال هذا الاعتقاد حق على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتقاد هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً، وإن يُنسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابِقاً بكسر الباء والواقع مطابَقاً بفتح الباء، فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تُسمى صدقاً، ويُقال: هذا اعتقاد صدق أي صادق، وإنما سُميت بذلك تمييزاً لها عن أختها»[1].

وذكر الرازي أن «الحق حال القول أو العقد المطابق للواقع بقياسه إليه، أعني كونه مطابقاً للأمر الواقع، وإذا قيس إلى الواقع فهو الصدق أي كونه مطابقاً له»[2].

وفي العرف، الحق «مطابقة الواقع الاعتقاد، كما أن الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع»[3].

ويطلق الحق على المطابَق بالفتح كما أن الصدق يطلق على المطابِق

---

(١) الجرجاني، حاشية شرح المطالع، ص: ١٣.

(٢) الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٥.

(٣) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٨٢.

بالكسر[1]، وذكر التفتازاني في شرح العقائد: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب»[2].

أما على مذهب النظّام، فالحق «مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد»[3].

٥ ـ الكذب / الباطل

مرَّ أن الكذب يقابل الصدق، والباطل يقابل الحق، وتوضيحه أن «الكذب هو عدم كون الخبر مطابِقاً للواقع بالكسر، والبطلان عدم كونه مطابَقاً له بالفتح، والكذب هو الخبر الغير المطابِق بالكسر، والباطل هو الخبر الغير المطابَق بالفتح»[4].

٦ ـ الصواب / الخطأ

إن أحد معاني الحق الصواب[5]، والصواب ضد الخطأ، «تارة يوصف به الحكم وحينئذ يكون المراد بالصواب مطابقة الحكم للواقع، وبالخطأ عدم مطابقته للواقع، وتارة يوصف بهما الفعل.. وحينئذ يكون المراد بالصواب موافقة الفعل للغرض، وبالخطأ عدم مطابقته للغرض»[6].

---

(١) أنظر: م . ن .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن، ج١، ص: ٦٨٣.

(٤) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٨٣.

(٥) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٠٩٨ .

(٦) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٦١.

إن مجالات استعمال كل من الخطأ / الصواب، الحق / الباطل، والصدق / الكذب مختلفة، «فالخطأ والصواب يستعملان في المجتهدات، والحق والباطل يستعملان في المعتقدات، حتى إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع، يجب علينا أن نجيب بأن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا في المعتقدات، يجب أن نقول الحق ما نحن عليه والباطل ما هو خصومنا عليه»[1]، أما الصدق ومقابله الكذب فقد شاع في الأقوال خاصة[2] على ما ذكر التفتازاني في شرح العقائد.

وميّز الجرجاني بين الصواب والصدق والحق بالقول: «الصواب هو الأمر الثابت في نفس الأمر الذي لا يسوغ إنكاره، والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقاً لما في الخارج، والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقاً لما في الذهن»[3]. وقيل: «إن الفلسفة عموماً تستعمل «الحقيقة» مرادفة ـ عادة ـ لكلمة «الصدق» أو «الصحة»، وتطلق على القضية الذهنية المطابقة للواقع اسم الحقيقية، أما «الخطأ» و «الكذب» و «الغلط» فهو يطلق على القضية التي لا تطابق الواقع[4]، وبمعنى أخر، كلمة «الحقيقة» هي وصف للإدراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الأمر[5]. وعرفها الجرجاني بأنها «الشيء الثابت قطعاً ويقيناً، يقال: حق الشيء إذا ثبت»[6].

---

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٨٣؛ الجرجاني، التعريفات، ص:١٣٥.

(٢) أنظر: م . ن ، ص: ٨٢٠.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٣٥.

(٤) المطهري (مرتضى)، تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ط٢، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص: ١٦٣.

(٥) م . ن .

(٦) الجرجاني، التعريفات، ص: ٩٠.

نخلص مما تقدم إلى أن شرط المطابقة أو الصدق شرط ضروري للعلم يميّزه عن غيره من الاعتقادات، فاشتراطه في حد العلم وتعريفه يخرج الجهل المركب، وهذا ما أشار إليه العديد من أعلام التراث. فقد عرّفه الرازي بأنه «اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاده بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر غير ممكن الزوال»[1]، وعلّق عليه قائلاً: «فبالقيد الأول يخرج الظن وبالثاني الجهل المركب..»[2].

وفسّر الدسوقي هذا القيد بنفس تفسير الرازي قال: «قوله اعتقاداً مطابقاً الخ خرج الجهل المركب»[3]. فما تعريف الجهل المركب؟

٧ ـ الجهل المركب:

عُرّف الجهل المركب بأنه: الاعتقاد الجازم غير المطابق[4]، وإدراك جازم غير مطابق للواقع[5]، وقيل الاعتقادات الجازمة إن لم تكن مطابقة فهي الجهل[6].

والجهل يطلق على معنيين: الأول «يسمى جهلاً بسيطاً، وهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالماً معتقداً، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة. وثانيهما يسمى جهلاً مركباً؛ وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، اعتقاداً جازماً، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد، وهو بهذا

---

(١) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٢) م ـ ن .

(٣) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ١٦٧.

(٤) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ١٢٢؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥؛ التهانوي، كشاف ج١، ص: ٥٩٩.

(٥) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠؛ الرازي، أصول الدين، ص: ٢١ ـ ٢٢.

(٦) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ١٥٤.

المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم»[1].

وذهب البعض إلى أن الجهل ضد العلم، وذهب معظم المعتزلة إلى أنه مماثل له[2]، وعلى الحالين فهما لا يجتمعان معاً.

وعليه، يمكن تقديم الجهل المركب بالشكل التحليلي التالي:

س يجهل «ق» جهلاً مركباً إذا وفقط إذا:

١ ـ س يعتقد أن «ق»

٢ ـ «ق» غير مطابق (غير صادق)

٣ ـ اعتقاد س أن «ق» جازم، و

٤ ـ اعتقاد س أن «ق» لدليل فاسد (شبهة أو تقليد).

يبقى أن شرط المطابقة أو الصدق، وإن أخرج الجهل المركب، وأخرج شرط الاعتقاد الشك والوهم على رأي البعض من تعريف العلم، إلا أن الظن والتقليد لا يبرحان ملتبسين بالعلم ما لم يتوسل بالقيدين الآخرين؛ أعني الجزم والثبات أو الموجب لإخراج الظن بالقيد الأول والتقليد بالقيد الثاني، وهو ما سنتناوله بالبحث لاحقاً.

---

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٠٠.

(٢) انظر: م. ن، ج١، ص: ٥٥٩ ـ ٦٠٠.

القسم الثالث

الجزم كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

١ ـ الجزم كشرط أساسي للعلم:

الجزم هو الشرط الثالث الضروري لصحة وصف اعتقاد ما بأنه علم، وهذا القيد يخرج الظن من بين الاعتقادات التي قد تلتبس بالعلم، باعتبار أن الظن «اعتقاد راجح بلا جزم»[١].

فما معنى أن نصف اعتقاداً ما بأنه جازم؟

الجزم، لغةً،يعنى القطع[٢]. وقد عبَّر عنه المناطقة والمتكلمون والأصوليون، بأنه اعتقاد ثانٍ يضاف إلى اعتقاد أول، وهو اعتقاد الشيء بأنه كذا، والثاني هو أنه «لا يمكن أن لا يكون كذا»[٣]، أو «أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا»[٤]، أو «امتناع

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢ ، ص:١١٥٤.

(٢) أنظر: ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت، ج١٢، ص: ٩٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٨٠؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢١٩؛ الأنصاري، شرح متن إيساغوجي، ص: ١٢٦.

(٤) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٧.

اعتقاد النقيض»[1]، وما «لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه»[2]. أما الفخر الرازي، الزركشي، اليزدي، الأخضري والتهانوي، فقد استخدموا مصطلح الجازم. أما تفسير الجزم بالمعاني السالفة وحملها عليها، فيمكن تبيُّنه من بعض الشروحات لمعنى الجزم، حيث ذكر السيالكوتي أن «الجزم تفصيله اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا»[3]، وجملة أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا تعني: «لا يجوِّز العقل نقيضه»[4]. وكذلك فسر الدسوقي معنى الجزم بأنه «اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا»[5].

وقيل: «إن حصل في الذهن ثبوت النسبة أو نفيها، فإن لم يجوِّز العقل أن يكون الواقع هو الطرف الآخر فهو جزم»[6]. وعليه، «فالجزم صورة لنسبة لم يجوّز العقل على خلافها مع تجويزه»[7]. وهو أيضاً تصديق، فإن للعقل إذعاناً وقبولاً في الجملة[8].

وباختصار، يمكن القول إن العلم يتميز عن الظن بالجزم[9]، كما يتميز عن الجهل المركب بالمطابقة، ويتميز عن تقليد المصيب الجازم بالثابت، كما سنرى لاحقاً. هذا مع الإشارة إلى أن البعض أغفل في التعريف ذكر شرط الجزم كالجرجاني والمعتزلة، الذين عرَّفوا العلم تباعاً، بأنه «العلم بالشيء بحقيقته بعد

---

(١) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

(٢) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، البرهان، ج٥، ص: ٤٥١.

(٣) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية،ج٢، ص: ٢٤١.

(٤) م . ن .

(٥) الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١.

(٦) الصفوي(عيسى بن محمد)، شرح الغرّة في المنطق، حققه وقدّم له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١٠٦.

(٧) م . ن .

(٨) أنظر: م . ن .

(٩) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص:٦٧.

النظر والاستدلال»[1]، وأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل[2].

وقد حاول الإيجي والجرجاني، مع غياب شرط الجزم، إخراج الظن الصادق والحاصل عن ضرورة أو دليل ظني من التعريف بالقول: «إلا أن يُخصّ الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً فلا يدخل الظن فيه»[3].

٢ ـ تحليل مفهوم الجزم

سنحاول فيما يلي، استفادة معنى الجزم من التعبيرات التي أوردت للدلالة عليه، وذلك من خلال تحليل كل منها والمقارنة فيما بينها، وهي:

١ ـ الجزم اعتقاد «لا يمكن أن لا يكون كذا»، إضافة إلى اعتقاد أول هو «اعتقاد الشيء بأنه كذا».

وبتحويل هذه العبارات إلى قضايا تصبح:

يجزم محمد أن السماء ماطرة إذا وفقط إذا:

يعتقد محمد أن السماء ماطرة، و

يعتقد محمد أنه لا يمكن أن لا تكون السماء ماطرة

وبمعنى آخر

س يجزم أن «ق» إذا وفقط إذا:

١ ـ س يعتقد أن «ق» ، و

٢ ـ س يعتقد أن «¬ق» غير ممكن، أي

¬ ممكن اعتقاد «¬ق».

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ٤٠.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠.

(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٩.

وهذا يعنى إثبات الطرف الأول ومنع الطرف الآخر المقابل، ذلك أن عدم الإمكان يعني الامتناع. فالمعتقد الجازم بالشيء يمنع تجويز نقيضه، وهو يحيل إلى التعبير الآخر عن الجزم. وهو ما عبَّر عنه الحلي بـ«امتناع اعتقاد النقيض».

٢ ـ الجزم امتناع اعتقاد النقيض: فقضية «الله موجود» مثلاً، للمعتقد الجازم بها تستلزم امتناع اعتقاد نقيضها «الله غير موجود»، وبمعنى آخر:

اعتقاد أن «ق» على وجه الجزم ⇆ امتناع اعتقاد «¬ق»، أي غير ممكن اعتقاد «¬ق».

وهو ما عبّر عنه البعض باستخدام حرف التخصيص «إلا»، المفيد في أصل الوضع لنفي التشريك[1]، وقد اتخذت الشكل التالي:

٣ ـ «لا يمكن أن يكون إلا كذا» أي:

اعتقاد «ق» على وجه الجزم يعني:

¬ يمكن اعتقاد إلا «ق» ، أو اعتقاد «ق» تخصيصاً.

فالاعتقاد بكروية الأرض اعتقاداً جازماً، يعنى الاعتقاد أنها لا يمكن أن تكون إلا كروية.

وقد ذهب الإيجي والجرجاني، اللذان عرّفا العلم بأنه صفة «توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض»[2]، إلى القول إنه بقيد عدم احتمال النقيض «خرج الظن والشك والوهم، فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا

---

(١) إن استخدام «إلا»، يفيد في أصل الوضع «نفي التشريك»، هذا ما ذكره الفخر الرازي في ((نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز))، واستدل عليه بأنه «لا يصح أن يقال: ما زيد إلا قائم لا قاعد، ويصح أن يقال: إنما زيد قائم لا قاعد، وليس السبب فيه إلا أن قولك: ما زيد إلا قائم، يفيد أنك نفيت عنه كل صفة تنافي القيام، فتدرج فيه نفي القعود». الرازي (محمد بن عمر) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص:١١.

خفاء، وكذا خرج الجهل المركب، لاحتمال أن يطّلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه، وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك»[1].

فعدم احتمال النقيض، ههنا، قيد أعم من الجزم، أخرج به صاحبه كل الاعتقادات المنافية للتصديق اليقيني، الذي هو أحد قسمي العلم عنده، والتي أخرجها الآخرون بقيود متعددة هي: الاعتقاد، المطابقة، الجزم، والموجب.

وقراءة هذا القيد «عدم احتمال النقيض»، إنما أخرجت كل المتميزات الأخرى عن العلم، لأنها أخذت بعين الاعتبار الحال كما في الظن، والمآل كما في الجهل المركب والتقليد الذي منشأه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم، او لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب[2].

فاحتمال النقيض وعدمه ههنا، حيث أخذ بالمعنى الشامل للقيود جميعاً، هو بمثابة النتيجة المعبر بها عن الأسباب، أي الجزم والمطابقة والموجب، وعدمها.

وعليه، يكون الجزم خصوصاً هو القيد المخرج للظن عن حدّ التعريف. فكيف عُرّف الظن؟

٣ـ تعريف الظن وتحليل مفهومه

يُطلق الظن على معان متفاوتة، تتراوح بين التقليد والجهل المركب والظن جميعاً، هذا ما صرَّح به الطوسي في شرح الإشارات حيث قال: «قد يطلق بإزاء اليقين على الحكم الجازم، والمطابق الغير المستند إلى علته كاعتقاد المقلّد، وعلى الجازم الغير المطابق، أعني الجهل المركب، وعلى غير الجازم الذي

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٨٣.

يرجح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً[1]. كما ويطلق على غير الجازم الذي يرجِّح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر وحده»[2].

وذهب الجرجاني إلى أن الظن «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»[3]. وقال التهانوي: «إطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور»[4].

وذكر الاستعمالات الأخرى للظن فقال: «وقد يطلق على ما يقابل اليقين، أي الاعتقاد الذي لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً، سواء كان غير جازم، أو جازماً غير مطابق، أو جازماً مطابقاً غير ثابت، وعلى هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إلا يَظُنُّونَ﴾»[5]. وأضاف أنه قد يطلق «بإزاء العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع وإن جزم به صاحبه؛ كاعتقاد المقلِّد والمائل عن الحق لشبهة، فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد»[6]. وفيما يلي تصنيف الظن بحسب تعريفه عند كل من المناطقة والفقهاء الأصوليين والمتكلمين.

الفقهاء: هو من قبيل الشك لأنهم «يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء استويا أو ترجّح أحدهما»[7]. والعمل به في موضع الاشتباه صحيح شرعاً. وفرقوا بين الظن وغالب الظن، فغالب الظن عندهم ملحق باليقين[8]. وقد

---

(١) جبر (فريد)، العجم (رفيق)، دغيم (سميح)، جهامي (جيرار)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٥١١.

(٢) أنظر: م . ن .

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٤٤.

(٤) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١٥٤.

(٥) التهانوي: كشاف: ج٢، ص: ١١٥٤.

(٦) م . ن .

(٧) م . ن .

(٨) أنظر: م . ن.

صرَّحوا في نواقض الوضوء، بأن الغالب كالمتحقق. وصرّحوا في الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غلب على ظنه وقع[1].

المتكلمون: الظن عندهم «تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر»[2].

الأصوليون: هو «ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع»[3].

المناطقة: هو «التردد الراجح الغير الجازم»[4]. وبعبارة أخرى، هو «اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه يمكن أن لا يكون كذا»[5]، أو اعتقاد راجح غير جازم يحتمل مقابله[6].

ومن التعريفات السالفة، يمكن الخلوص إلى أن تفاوت تعريف الظن بين حدِّه الأدنى، وهو المشهور، أنه اعتقاد راجح غير جازم أو اعتقاد راجح يحتمل النقيض والمقابل، وهو عموماً تعريف المناطقة والأصوليين والمتكلمين، وبين حده الأوسع الأعم الشامل للظن والجهل المركب والتقليد والوهم أيضاً[7]، وهو تعريف الفقهاء له، هي تعريفات وتحديدات استدعتها الضرورات العملية والإجرائية المتناسبة مع كل علم من هذه العلوم بالنظر إلى موضوعاتها وتداوليتها.

وعليه، فقاعدة الظن بحسب الرأي الشائع والمشهور كالتالي:

ظن «ق» ⇋ اعتقاد «ق» ^ احتمال «$\overline{ق}$»

---

(١) أنظر: م . ن.

(٢) م . ن، ج٢، ص: ١١٥٣؛ الرازي، المحصل، ص: ١٥٥

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص: ١٥.

(٤) التهانوي: كشاف، ج٢، ص: ١١٥٤.

(٥) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٧٥.

(٦) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٧) انظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١٥٤.

ويمكن تحليلها كالآتي:

س يظن أن «ق» إذا وفقط إذا:

١ ـ س يعتقد أن «ق» و

٢ ـ س يجوّز «¬ق»

فإذا قلنا:

يظن عادل أن السماء ماطرة، فمعناه:

١ ـ لدى عادل اعتقاد بأن السماء ماطرة، و

٢ ـ لدى عادل احتمال أن لا تكون السماء ماطرة، أو

يجوّز عادل أن لا تكون السماء ماطرة.

إذاً، فالظن لا قطع ولا جزم فيه كاعتقاد، بل تردد وترجيح «لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر»[1]، وقد ميّز البعض بينه وبين اعتقاد الرجحان، «فإن اعتقاد الرجحان قد يكون جازماً بخلاف الظن فإنه اعتقاد راجح بلا جزم»[2].

ولما كان الظن اعتقاداً راجحاً بلا جزم فهو يقبل الشدة والضعف[3]، وبمعنى آخر، هو متفاوت الدرجات قوة وضعفاً[4].

---

(١) التهانوي، كشاف،ج٢، ص: ١١٥٤.

(٢) م . ن.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص: ٥١٨؛ الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص: ٢٠٧؛ والمحصل، ص: ١٥٥.

القسم الرابع

الموجب كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

إن ما تقدم من شروط للعلم، وإن كانت ضرورية، إلاّ أنها غير كافية لحصول العلم، بل لابدّ من توفر شرط رابع، أعني شرط الموجب وما في معناه من مصطلحات أو تعبيرات.

والموجب كشرط ضروري للعلم، في الفكر العربي ـ الإسلامي، هو عينه مبحث التسويغ المعرفي. وبمعنى آخر، فإن السؤال: كيف نسوّغ معلوماتنا؟ وجد إجابته في الموجب، وما في معناه من اصطلاحات. وهي جميعاً تنتسب إلى نظرية تسويغية معرفية واحدة، لها عراقتها وجذورها في تاريخ الفكر، أعني بها النظرية التأصيلية التي ترد معلوماتنا جميعاً إلى مبادئ أول، ذاتية التسويغ، غير محتاجة إلى ما يبيّنها ويبرهنها. فكيف قرأ أعلام التراث هذا الشرط؟ وما هي صفاته ومميزاته؟

١ ـ الموجب كشرط أساسي للعلم:

بالنظر إلى جدول تعريفات العلم، نجد أن أعلام التراث العربي ـ الإسلامي، قد عبروا عن الشرط الضروري الرابع للعلم بتعبيرات متفاوتة منها:

أ ـ اعتقاد لا يمكن زواله[1]. وقال به ابن سينا، الساوي، ابن رشد، القطب

---

(١) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢١٩؛ ابن ←

الرازي، الجرجاني، الخبيصي والدسوقي.

ب ـ اعتقاد حصل بالذات لا بالعرض [1]، وذهب إليه الفارابي.

جـ ـ «لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه (الاعتقاد) والذهول عنه، لم ينقدح» [2]، وهو رأي الغزالي.

د ـ لموجب [3]، ذهب إليه الفخر الرازي والزركشي.

هـ ـ امتناع تغيره [4]، قاله الأنصاري والأخضري.

و ـ الثابت [5]، وصف به الاعتقاد، الذي هو علم، كل من اليزدي، السيالكوتي، الجرجاني والتهانوي.

ز ـ لدليل، [6] ذكره الدسوقي حكاية عن المتكلمين.

حـ ـ عن ضرورة أو دليل [7]، قاله بعض المعتزلة، وذُكر منهم الجبائي [8].

ط ـ مع سكون النفس [9]، اشترطه الطوسي.

☜ رشد، البرهان، مج ٥، ص: ٤٥٠؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٩؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٧.

(١) أنظر: الفارابي، شرايط اليقين، مج ١، ص: ٣٥٠.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٨٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٩٧.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٧٥؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥١.

(٤) أنظر: الأنصاري، شرح متن إيساغوجي، ص: ١٢٦؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٥) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ٩٨؛ السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٦٨٤.

(٦) أنظر: الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١.

(٧) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠.

(٨) أنظر: حنفي، (من العقيدة إلى الثورة)، ج ١، ص: ٢٥٦.

(٩) أنظر: الطوسي، الرسائل العشر، ص: ٧٤.

٢ـ تصنيف العبارات المستخدمة في الدلالة على الشرط الرابع:

وإذا أردنا أن نردّ التعبيرات المختلفة المؤدية معنىً واحداً إلى تصنيف جامع، أمكن التالي:

أولا: رد كل من التعبيرات (أ، ج، هـ و، ط) إلى مراد دلالي واحد، يمكن التعبير عنه بالأخص من التعبيرات المستعملة وهو «الثابت». وهذا هو الاستخدام الأعم والأشمل.

ثانيا: رد كل من التعبيرات (ب، د، ز، ح) إلى معنى واحد هو «الموجب».

أطبق علماء التراث على أن الشرط الرابع الضروري للعلم هو كون الاعتقاد لموجب ثابتاً، لا يزول ولا يتغير أو ينقدح بتشكيك مُشكك، وما في معناها من الدوال، إضافة إلى العناصر السابقة وهي: الاعتقاد، المطابقة والجزم، والتي سبق الإشارة إليها في تعريف العلم أنه اعتقاد مطابق جازم لموجب (لضرورة أو دليل، ثابت...).

كما وأجمعوا على أن شرط الموجب، وما في معناه، يخرج التقليد من التعريف. إلا أن الخلاف دار حول إخراجه لمطلق التقليد، أي المصيب والمخطئ، أم لخصوص تقليد المصيب.

فقال معظمهم بالأول[1]، وذهب بعضهم إلى أنه يُخرج تقليد المصيب فقط دون تقليد المخطئ، إذ إن تقليد المخطئ يخرج بقيد المطابقة أو الصدق، باعتباره غير مطابق أو غير صادق. وهذا ما أشار إليه الجرجاني في شرح المواقف بقوله: «خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين، وقد تميّز عن الظن بالجزم، وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب

---

(١) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ٩٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٨١٢.

الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك»[1].

وبالعودة إلى التصنيف الثاني السابق للشرط الرابع، يمكن التمثيل له بالتالي:

١،٢ ـ تصنيف «الثابت»:

س يعتقد أن «ق» ثابت ⇆ س يعتقد أن «ق» ^ اعتقاد «ق» ثابت (غير ممكن الزوال، لا يتغير، لا ينقدح، مع سكون النفس).

وبتعبير آخر:

يعتقد أحمد أن العالم حادث اعتقاداً ثابتاً إذا وفقط إذا:

١ ـ يعتقد أحمد أن العالم حادث، و

٢ ـ اعتقاد أحمد بحدوث العالم ثابت.

وهذا التمثيل يسري على كل التعبيرات اللغوية الأخرى التي أدرجناها في التصنيف الأول، ذلك أن الثابت وعدم الزوال والتغيّر والانقداح تفيد معنىً واحداً. وتحته أيضاً يندرج «سكون النفس» كقيد للعلم، والذي قال به الشيخ الطوسي، حيث فسّره بأنه «متى شُكك فيما يعتقده لا يشك، ويمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة»[2].

٢،٢ ـ تصنيف «الموجب»:

س يعتقد أن «ق» لموجب ⇆ س يعتقد أن «ق» ^ اعتقاد «ق» لموجب (لدليل، عن ضرورة أو ضرورة أو دليل، بعد النظر والاستدلال، حصل بالذات لا بالعرض).

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٧، ورد تعليقاً على تعريف الغزالي؛ م. ن، ص: ٧٥ تعليقاً على تعريف الفخر الرازي حين بلغ موضع قوله ((لموجب))، إلا أنه يتميز، ههنا، بإخراجه تقليد المخطئ والجهل المركب بقيد الجزم، وهو أمر لم يقل به غيره.

(٢) الطوسي، الرسائل العشر، ص: ٧٤.

وبتعبير آخر:

يعتقد أحمد أن العالم حادث لموجب إذا وفقط إذا:

١ ـ يعتقد أحمد أن العالم حادث، و

٢ ـ اعتقاد أحمد بحدوث العالم لموجب.

٣ ـ تحليل ومقارنة شرط الموجب ومرادفاته

ماذا تعني التعبيرات المستخدمة في الشرط الرابع للعلم؟ وهل لها مؤدى واحد أم أن المقصود منها مختلف؟ هذا ما سنحاول تبيّنه من خلال التعرّف إلى مدلول كل من المصطلحات: الثابت، الدليل أو الضرورة، الموجب والحاصل بالذات.

٣،١ ـ الثابت:

الثابت، لغة، الصحيح، والثبت الحجة والبيّنة، وثابته وأثبته عرفه حق المعرفة. جاء في لسان العرب: «لا أحكم بكذا إلا بثبت، أي بحجة، وفي حديث صوم يوم الشك: ثم جاء الثَّبْتُ أنه من رمضان؛ والثبت بالتحريك: الحجة والبيّنة. وفي حديث قتادة بن النعمان: بغير بيّنة ولا ثبت. وثابته وأثبته: عرفه حق المعرفة.. وقولٌ ثابتٌ: صحيح، وفي التنزيل العزيز: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾»[1].

أما الثابت اصطلاحاً، فقد فُسِّر بأنه الذي لا يزول بتشكيك مشكّك، أو لا ينقدح ولا يتغير[2]. ولا ثبت له، «أي لا دليل له يدل على ثبوته»[1].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب،ج٢، ص: ٢٠.

(٢) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص: ١٨٠؛ الساوي،←

وما كان له هذه الصفات من الإدراكات التصديقية يستحق اسم العلم واليقين مهما كانت الطرق التي أوجبت له الثبات وعدم الزوال والانقداح والتغيّر، ذلك أن البيّنة والحجة قد تتنوع وتتعدد ولا تنحصر بطريق واحد.

٣،٢ ـ الدليل:

الدليل عند المناطقة يُقال على معنيين: أحدهما أعم من الثاني، «الأول الموصل إلى التصديق قياساً كان أو تمثيلاً أو أستقراءً، والثاني القياس البرهاني»[٢].

وكذلك استخدمه الأصوليون لمعنيين أحدهما أعم من الآخر مطلقاً؛ «فالأول الأعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل القطعي والظني»[٣]، أما المعنى الثاني الأخص، فهو «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، وهذا يُخصّ بالقطعي»[٤].

والعلم باصطلاح المتكلمين والأصوليين يعني اليقين، والظني يُسمى أمارة[٥].

والدليل عند الفلاسفة هو الموصل إلى التصديق قياساً كان أو غيره،وهذا

☜ البصائر النصيرية، ص: ٢١٩؛ ابن رشد، الجدل، مج٦، ص: ٥٨٣ وذكر أن خاصة العلم أنه «واحد ثابت لا يزول»؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الأنصاري، شرح متن إيساغوجي، ص: ١٢٦؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٧.

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٢٠٧.

(٢) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٧٩٥.

(٣) م . ن، ص: ٧٩٤؛ ابن تيمية (أحمد)، الرد على المنطقيين، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، ج٢، ص: ٢٠٨ .

(٤) م. ن، ج١، ص: ٧٩٣.

(٥) أنظر: م . ن، ج١، ص: ٧٩٤.

المعنى من مصطلحات المناطقة[1].

وبالجملة، يمكن القول إن الدليل يطلق على الطريق الموصل إلى مطلوب تصديقي في مقابل الطريق الموصل إلى مطلوب تصوري والذي يسمى معرفاً[2].

وهو يشمل عند المناطقة والفلاسفة القياس والاستقراء والتمثيل، أما عند المتكلمين والأصوليين فيشمل القطعي والظني، هذا إذا أخذ الدليل بالمعنى الأعم، أما الدليل بالمعنى الأخص فيطلقه المناطقة على القياس البرهاني دون غيره من أنواع القياس الجدلي والخطابي والشعري والمغالطي. أما الأصوليون والمتكلمون فيستخدمونه في القطعيات ويخصون الظنيات بمصطلح أمارة.

وقد عُرِّف الدليل بحسب المعنى الأعم بأنه «قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر»[3]، وبحسب المعنى الأخص قيل: إنه «قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر»[4].

إلا أن استخدام الدليل كقيد في تعريف العلم، إضافة إلى القيود الأخرى، يفيد كونه مستخدماً في القطعيات وفي خصوص القياس البرهاني دون غيره من الأقيسة أو الظنيات. وبمعنى آخر، لا يمكن فهمه إلاّ بالمعنى الأخص، بقرائن القيود الأخرى المكونة للعناصر الأساسية لمفهوم العلم.

ولكن هل يكفي قيد الدليلية، بمعنى القياس البرهاني، في تعريف العلم كعنصر أساس وحيد؟

لعل إيراد قيد «دليل» في تعريف العلم وحده، هو الذي أثار الحفيظة النقدية

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٧٩٨.

(٢) أنظر: م. ن، ج ١، ص: ٧٩٣.

(٣) م. ن، ج ١، ص: ٧٩٥.

(٤) م. ن.

للمناطقة والمتكلمين، إذ نجد أن هناك من أضاف إليه قيد «الضرورة» للخروج من إشكالية حصر طريق العلم بالدليل أو خصوص القياس البرهاني، ذلك أن هذا المقال يمنع نفس العلم، إذ ما يكون عن الدليل، لابد أن يصل إلى ما يكون حصوله بلا دليل وإلا دار وتسلسل. وهذا هو الأساس الذي بنى عليه أعلام التراث نظريتهم في التسويغ المعرفي.

٣،٣ ـ الضرورة:

أضاف بعض المعتزلة من المتكلمين، ومنهم الجبائي، قيد الضرورة إلى قيد الدليلية في تعريف العلم، فقيل: هو«اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل»[١].

والعلم الضروري يُقال في مقابل الكسبي أو النظري، والبعض جعله في مقابل الاستدلالي. وفُسّر على الأول؛ بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، أي يكون حاصلاً من غير اختيار له، وعليه يكون العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار. وفُسّر على الثاني؛ بأنه ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، وعليه يكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً لأنه حاصل بدون الاستدلال[٢].

وقد يطلق الضروري كمرادف للبديهي بالمعنى الأخص، أي الأولي، وهو ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما[٣].

وكذلك أطلقه البعض على «اليقيني الشامل للنظري والضروري». ولذا قال

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٩.

(٢) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٧.

(٣) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ١١١٨.

الفخر الرازي: العلوم كلها ضرورية لأنها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة لها لزوماً ضرورياً. فالقسم الأول، أي الضروري ابتداءً، هو البديهي والضروري، والقسم الثاني هو الكسبي[1].

إلا أن الشائع استخدام الضروري فيما لم يكن حصوله عن نظر واستدلال. وعليه عُدّ من الضروريات «المحسوسات بالحواس الظاهرة.. ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة، كعلم الإنسان بألمه ولذته. ومنها بالأمور العادية، ومنها العلم بالأمور التي لا سبب لها، ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها؛ كعلمنا أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»[2]. وسنعود إلى مبحث الضروري والنظري عند الكلام على انقسام العلم إليهما.

وإثبات الضروري من المعارف والعلوم، باعتبارها الأصول التي تبنى عليها غيرها وتبرر بها، هو الحل الذي اعتُمد لرد مشكلة التسلسل في التراث العربي ـ الإسلامي.

٣،٤ ـ الموجب:

ذكر الإمام فخر الدين الرازي قيد الموجب في تعريف العلم، فقال: هو «اعتقاد جازم مطابق لموجب»[3]، إلا أنه قال في موضع آخر إنه «لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب»[4].

---

(١) أنظر: م.ن.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٦.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٠.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص: ٢٠٦.

وتابعه في تأكيد هذا القيد الزركشي في «البحر المحيط»، فقال إن الإدراك مع الحكم تصديق، «وهو جهل إن كان جازماً غير مطابق، وتقليد إن طابق وإن لم يكن لموجب، وعلم إن كان لموجب»[1]. وقد استخدم الرازي في «المحصل» مرادفاً للموجب حيث قال: «عن سبب»[2]. وفسّر الموجب بقوله: «وهو إما بديهية الفطرة وإما نظر العقل»[3]. وفسّره تارة أخرى بقوله: «وهو إما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات، أو الإحساس وهو الضروريات، أو الاستدلال وهو النظريات»[4]. ويُلاحظ هنا أنه قصر الضروريات على الحسيات، فيما ذهب البعض إلى القول إن الضروري مرادف للبديهي والبعض جعله أعم من الاثنين، إذ أطلقه في مقابل الكسبي أو ما يكون حصوله عن نظر واستدلال. ولذا نجد أن الجرجاني حين شرح معنى لموجب قال: «إما ضرورة أو دليل»[5].

وتابعه السيالكوتي معلقاً على قيد الموجب بقوله: «أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة أو دليل»[6].

أما الجلبي، فقد فسّر الموجب بالصحيح، بعدما عرض الأوجه التفسيرية له، قال: «فإن قلت إن أراد بالموجب الصحيح فلا حاجة إلى قيد المطابقة، وإن أراد الأعم يدخل الاعتقاد المطابق لموجب فاسد كأدلة أهل الحق الضعيفة، مع أنه

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥١.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص: ٢٠٦.

(٤) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٧٥.

(٦) السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية شرح المواقف، ط١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ، ج١، ص: ٧٥.

ليس بثابت قطعاً، لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل. وقد قالوا إن الثبات هو المعتبر في العلم، قلت: المراد هو الأول، وقيد المطابقة لأنها المعتبرة في ماهية العلم، لا للاحتراز»[1].

وقسَّم الزركشي الموجب إلى عقلي وحسي ومركب منهما، فالتصديق الجازم المطابق علم «إن كان لموجب عقلي أو حسي أو مركب منهما وهو المتواترات»[2].

٥،٣ ـ ما بالذات:

اشترط الفارابي للعلم قيداً يتم به حدّ اليقين، إضافة إلى القيود التي سبقت الإشارة إليها، وهو شرط «أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات»[3]، وفي تفسيره لهذا القيد قال: «ذلك أنه لا يمتنع أن يكون جميع هذه قد حصلت في الإنسان باتفاق، لا عن الأشياء التي شأنها بالطبع أن يحصل عنه، ويتفق أن يكون هذه في قضايا ضرورية، فيكون هذه كلها قد توافت، إما من حيث لا يشعر بها الإنسان، أو بالاستقراء، أو لأجل شهرة الجميع، وشهاداتهم أو بإخبار مخبر وثق الإنسان به»[4]. وعليه، «فلا يكون ذلك الذي حصل إنما حصل له عن بصيرة نفسه، ولا يكون حاله بما يعقله فيها مثل حال من ينظر إلى الشيء حينما ينظره ويشعر أنه ينظر إليه»[5]. وأشار إلى أن هناك عوائق تُلبس اليقين بغيره

---

(١) الجلبي (حسن)، حاشية شرح المواقف، ط ١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ، ج١، ص: ٧٥.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥١.

(٣) الفارابي، شرايط اليقين، مج١، ص: ٣٥.

(٤) الفارابي، شرايط اليقين ، مج١، ص: ٣٥٣.

(٥) م. ن.

وتُحلّه محلاً من الوثاقة، فيظن الإنسان أن قد تيقن بالرأي. ومن أمثلة هذه العوائق الانفعالات؛ مثل المحبة للرأي أو لصاحبه، أو الحمية والعصبية له، والغضب، والإلف له بالزمان الطويل، وعظم الأمر عنده، وشنعة خلافه، أو عظم صاحب الرأي عنده، والمُخبر له وعنه، وجلالته وإفراط ثقته به، وحسن الظن به، إضافة إلى خفاء موضع الفساد وعدم الشعور به، بعد الاجتهاد في طلبه والفحص عنه، وعدم الاتهام للذات، كل هذه تقود إلى الظن والتوهم بأن الذي حصل له منه هو اليقين[1]. من هنا كان اشتراط أرسطو، وتبني الفارابي لهذه الشريطة، قيداً يتم به حدّ اليقين، وهو أن يطلب الشيء «الذي يحصل عنه ومنه اليقين بالذات لا بالعرض»[2]. ذلك أن هذه الشريطة ليست فقط في الشيء الذي عنه يحصل اليقين، بل أيضاً في الشيء الذي فيه تحصّل اليقين[3].

وطريق تحصيل هذا اليقين ليس القياس فقط، بمعنى أنه لم يقتصر في ما يحصل بالذات لا بالعرض على القياس البرهاني، بل منه ما قد يحصل لا عن قياس أصلاً، وهو يقيني بنفسه من غير حاجة إلى يقين آخر، كاليقين بالمقدمات التي هي المعقولات الأول[4].

إن ما قدمه الفارابي من شرح وتفسير لقيد «بالذات لا بالعرض» من أعمق التفسيرات وأدقها، والمتأمل في تحليل القيد / الشرط الأخير لليقين / العلم، لا يمكن أن يجد خلافاً بينه وبين قيد لموجب، وما في معناه.

أضف إلى ذلك الوصف الذي ذكره الفارابي لليقين / العلم، والذي يتفق مع

---

(١) انظر: م.ن.

(٢) م.ن.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: م. ن، مج ١، ص: ٣٥٤.

التصنيف الأول، أي الثبات ومرادفاته من عدم الزوال والانقداح والتغير، حيث قال: «إنه إذا تمّ تحصيل هذه الشرائط للإنسان في رأي، لم يزل عنه إلا بموت أو جنون وما شاكله أو نسيان، فأما بعناد أو تلف الأمر فلا، لأن الموضوعات لهذا اليقين لا يتغير أصلاً، فلا يمكن أن يتبدل عما هي عليه»[1].

وقد فسّر ابن رشد علم الشيء بالذات لا بالعرض بقوله: «من ليس يعلم الشيء بعلّته فليس عنده علم به إلا بطريق العرض»[2]. وهذا واضح في عدم نفي العلم عن الطرق الأخرى، إلا أن قيد الذاتية داخل في حد القياس البرهاني دون غيره. أما العلم بالضروريات فسماه عقلاً.

وفيما يلي مقارنة بين مدلولات التعبيرات المتنوعة للقيد الرابع أو الأخير للعلم.

الثابت = الصحيح = الناتج عن الحجة = الناتج عن البينة = الذي لا يزول ولا يتغير بتشكيك.

الموجب = الصحيح = الضرورة أو الدليل = البديهيات + الإحساس + الاستدلال.

وبما أن أحد المعاني الأساسية التي قدمت للموجب أنه ما كان عن ضرورة أو دليل، فلا حاجة إلى إفراد تصنيف خاص لمن جعل القيد الرابع مفصلاً ابتداءً، بل هو مندك في الموجب.

بالذات لا بالعرض = القياس البرهاني + ما معرفته يقينية لا عن سبب أو المقدمات الأولية.

وخلاصة المقارنة، أن التعبيرات المختلفة للقيد الرابع إنما هي بنتيجة تحليلها

---

(١) الفارابي، شرايط اليقين، مج١، ص: ٣٥٤.

(٢) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، البرهان، مج٥، ص: ٣٨٩.

مفهومياً مترادفات، وإنما تارة عُبّر عنها بالأسباب وتارة بالآثار، والذي يؤكد هذا الترادف أيضاً، الغاية التقييدية له، ذلك أن غايته إخراج التقليد من التعريف، واعتباره من اللاعلم بالمعنى الذي اخترناه، بل من جملة الاعتقادات الأخرى.

فما هو التقليد؟

٤ ـ تعريف التقليد وتحليل مفهومه

التقليد هو اعتقاد مطابق جازم لا لموجب (ممكن الزوال، غير ثابت، لا عن دليل، لا عن سبب)، وهذا هو التعريف الشائع للتقليد.

أجمع المناطقة والمتكلمون على اعتبار قيد الموجب، وغيره من المرادفات؛ كالثبات،عدم الزوال، الضرورة أو الدليل، والسبب، قيداً يخرج التقليد من البين،وهذا ما أشار إليه كل من السيالكوتي[١]، الزركشي[٢]، الفخر الرازي[٣]، القطب الرازي[٤]، اليزدي[٥] والتهانوي[٦]، مع بعض التفصيل بين من ذهب إلى أنه يخرج مطلق التقليد وبين من ذهب إلى أنه يخرج خصوص تقليد المصيب، كالسيالكوتي، الذي يعتبر أن الجزم يخرج تقليد المخطئ، والموجب يخرج تقليد المصيب من التعريف[٧]، أو اعتبار المطابقة هي التي تخرج تقليد المخطئ، والموجب تقليد المصيب.

---

(١) أنظر: السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ٧٥.

(٢) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥١.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ١٥٤.

(٤) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٥) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ٩٨ .

(٦) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٨٠٢.

(٧) أنظر: السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ٧٥.

أما الأصوليون فقد عرّفوا التقليد بأنه «العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه»[1]، أو العمل بقول غيرك من غير حجة»[2]، أو «اتبّاع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة، من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتّبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه»[3]، وعُرّف بعبارة أوجز وهي «قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل»[4]، وقال الغزالي: «قبول قول من لا يدري من أين يقول، فعلى هذا قبول قول الكل تقليد، سوى قول رسول الله، على قولنا إنه لا يجتهد»[5]. وكل ما عدا هذا النوع من الاتبّاع فهو مذموم، وإن أوصل إلى الحق. وعرفه ابن حزم بأنه «قبول قول كل من لم يقم على قبول قوله برهان»[6].

وعليه، يمكن شرح التقليد بالشكل التحليلي التالي:

س مقلّد بـ «ق» إذا وفقط إذا:

١ ـ يعتقد س أن «ق»

٢ ـ «ق» مطابق (صادق)

٣ ـ اعتقاد س أن «ق» ، جازم، و

٤ ـ اعتقاد س أن «ق» ، لا عن دليل. (لا لموجب، لا عن سبب، غير ثابت، ممكن الزوال).

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص: ٢٩٧.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ٦٤.

(٤) م. ن.

(٥) الغزالي، المنخول، ص: ٤٧٢.

(٦) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج٤، ص: ٤١٤.

هذا في حال تقليد المصيب. أما تحليل تقليد المخطئ فهو كالتالي:

س مقلّد بـ «ق» إذا وفقط إذا:

١ ـ يعتقد س أن «ق»

٢ ـ «ق» غير مطابق (غير صادق)

٣ ـ اعتقاد س أن «ق» جازم، و

٤ ـ اعتقاد س أن «ق» ، لا عن دليل.

إلا أن الاختلاف وقع حول مصاديق التقليد من جهة، ومواضع مشروعية التقليد من جهة أخرى.

٤،١ ـ الاختلاف حول مصاديق التقليد:

فرّق الآمدي والإيجي وابن الحاجب والقاضي بين صنفين من مصاديق التقليد؛ صنف لا حجة له، «كالأخذ بقول العامّي، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله»[١]، وصنف له حجيته مثل «الرجوع إلى الرسول تقليداً له، وكذا إلى الإجماع، وكذا رجوع العامي إلى المفتي، وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهاداتهم، وذلك لقيام الحجة فيها»[٢]. واستدلوا على حجية قبول هذه الأقوال، بأن «قبول قول الرسول، فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة، ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الإجماع على ذلك»[٣]. وذهب هؤلاء جميعاً إلى القول:

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص: ٢٩٧؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

(٢) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص: ٢٩٧؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص: ٢٩٨؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

«وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ»[1].

وأن كان الغزالي قد ذكر الرأي نفسه في احتجاجه على حجية هذا النوع من التقليد، في معرض رده على من حرَّم النظر والبحث وقال بوجوب التقليد من الحشوية والتعليمية، إلا أنه اشترط لهذه الحجية النظر والبحث[2]. ولذا فهو يعتبر «أن جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا من أعمالهم وعقائدهم إلا على تقليد»[3]. ويعني بالتقليد، ههنا، «قبول قول بلا حجة»[4]. وهو ليس «طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع»[5]، وذهب إلى أن «من صدق رسول الله فهو مقلّد، إذ لا يدرك صدقه ضرورة، وكيف يعلم صدقه ولا يعلم بقوله وجود مرسله. نعم، لو ترتب الناظر، وافتتح أولاً نظره في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وانحدر إلى إثبات النبوات وتصديق النبي فهو عارف وليس مقلّداً، وقلٌ من يُوفَّق له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع، فهي مقلدة الشرع، ولكن يراعى أدب الشرع في الإطلاق، فيُسمى قوله عليه السلام حجة، ويسمى اتّباع المجتهد تقليداً، وإن كنا نعلم حقيقة الحال على ما ذكرناه»[6].

وبذا نعود إلى أن دليلية الدليل، يشترط فيها أن تكون ذاتية لا اتفاقية، وهو ما عبّر عنه السيالكوتي بقوله عن اعتقاد المقلد: «فإن الاعتقاد وإن كان ناشئاً عن

---

(١) أنظر: م.ن؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص: ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٣) الغزالي، المنخول، ص: ٤٧٣.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص: ٣٨٦.

(٥) م. ن.

(٦) الغزالي، المنخول، ص: ٤٧٣ ...

الدليل عن قول المقلَّد، لكن مطابقته ليس ناشئاً منه بل اتفاق»[1].

ونخلص، ههنا، إلى أن الأصوليين والفقهاء بعامة أخرجوا ما سلف عن كونه تقليداً بالمعنى الخاص، أي ما لا دليل عليه أو لا حجية له، معتبرين أن لا مشاحة في التسمية والاصطلاح ذلك أن لها حجيتها من المعجزة والإجماع وغيرها.

فيما ذهب الغزالي والمناطقة والمتكلمون إلى اعتبار هذه جميعاً تقليداً لا حجية لها، ما لم تكن لموجب بالمعنى الذي تقدم للموجب. وبالتالي فهي ليست بعلم وخارجة عنه.

٢، ٤ ـ مواضع مشروعية التقليد:

اختلف العلماء حول مواضع مشروعية التقليد، فذهب البعض إلى جوازه في الفروع والأصول معاً، كعبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية، وذهب الباقون إلى المنع في الأصول دون الفروع[2]. والمقصود بالأصول ههنا تلك المتعلقة بالمسائل الاعتقادية، وإنما لم يجوزوا التقليد فيها باعتبار أن المطلوب فيها القطع واليقين، بخلاف الفروع، فإن المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد[3].

وقد أشار البعض إلى مذاهب التقليد في العقليات، فذكر الإيجي أنه قد «اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الأصول، كوجود الباري، وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات.

قال عبد الله العنبري بجوازه، وقالت طائفة بوجوبه وإن النظر والبحث فيه

(١) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ٧٥.
(٢) أنظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص: ٣٠٠.
(٣) أنظر: م.ن، ج٤،ص: ٣٠١.

حرام. لنا، أي الأمة، أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى، وأنها لا تحصل بالتقليد»[1].

٥ ـ الإيمان:

ليس الإيمان من المباحث التي يتعرض لها المنطقي، ولذا نجد أنه غائب عن الكتابات المنطقية، إلا أنه من المباحث التي لا يخلو منها كتاب كلامي. وما يدعو إلى بحث الإيمان ههنا إشكالية أساسية تطرح في البين، وهي: هل أن الإيمان يعتبر من ضمن الاعتقادات الجازمة المطابقة لموجب، أم تلك التي ليست لموجب؟ وبالتالي هل يدخل الإيمان تحت مفهوم العلم أم أنه يدخل تحت مفهوم التقليد؟ وبالأحرى، هل هو، أصلاً، من التصديقات؟

٥،١ ـ هل الإيمان تصديق؟

الإيمان في اللغة التصديق[2]، واختُلف، أهو مطلق التصديق أم تصديق خاص؟ فذهب الجرجاني، مثلاً، إلى انه التصديق مطلقاً[3]، وقال البعض: «إن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق، لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمناً»[4].

---

(١) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج٢، ص: ٣٠٥.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص: ٢٢٢؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج٨، ص: ٢٢١؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٧؛ الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٦؛ ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج٤، ص: ٤١١.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص: ٢٢٢.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٦.

وإن فسّر الإيمان في اللغة بالتصديق، فماذا يعني في الشرع؟

هل له معنىً خاص، أم له المعنى اللغوي نفسه؟ وكيف عرّفه المفكرون المسلمون؟

قالت المعتزلة: «إن الإيمان إذا عُدّي بالباء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية، فلا يقال فلان أمن بكذا إذا صلى وصام، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله. فالإيمان المعدّى بالباء يجري على طريقة أهل اللغة، أما إذا ذُكِر مطلقاً غير مُعدّى، فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي ـ الذي هو التصديق ـ إلى معنى آخر»[1].

إذاً، فالإيمان تصديق خاص عند أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري وأكثر الأئمة، كالقاضي والأستاذ، ووافقهم عليه الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة، وإليه ذهب الإيجي في كتابه المواقف[2].

وقد عارضهم الفخر الرازي في المسألة، واعتبر أن الإيمان عبارة عن التصديق ولا نقل في البين، واستدل عليه بوجوه؛ الأول: أنه كان في أصل اللغة للتصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق، لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بغير لغة العرب، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربياً. الثاني: أن الإيمان أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين، فلو صار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى، ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر، فلما لم يكن كذلك، علمنا انه بقي على أصل الوضع. الثالث: أجمعنا على أن الإيمان المعدّى بحرف الباء يبقى على أصل اللغة، فوجب أن يكون غير

---

(١) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ٢٤.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

المعدّى كذلك»[1]. وتابعه على هذا المذهب الجرجاني[2]، وبشر المريسي[3].

٥،٢ ـ مسمى الإيمان والتباينات فيه:

أختلف المسلمون في تحديد مسمى الإيمان وافترقوا فيه إلى فرق:

الفرقة الأولى قالت: «الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان»[4]. وهو مذهب الخوارج والمعتزلة والزيدية، ومالك، وأحمد والأوزاعي والشافعي وابن تيمية وأهل الحديث، والبخارية الذين أجمعوا على أن الإيمان «هو المعرفة بالله تعالى وبرسله وفرائضه التي أجمع عليها المسلمون، والخضوع له، والإقرار باللسان»[5].

وقد اتفق الخوارج على «أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله، وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك، صغيراً كان أو كبيراً»[6].

أما المعتزلة فقد اختلفوا في الإيمان، فقال واصل بن عطاء وأبو الهزيل والقاضي عبد الجبار: «إن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات، سواء كانت

---

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص:٢٦.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص: ٣٢٤.

(٣) أنظر: الأشعري، علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتر، ط٣، فرانز شتايز للنشر، فسبادن، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص: ١٤٠.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤؛ أنظر موقف ابن حزم المقر بهذا المذهب؛ ابن حزم، الرسائل، ج٤، ص: ٤١١؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٩.

(٥) البغدادي، (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص: ١٩٦.

(٦) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤.

واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات»[1]. وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم: هو «فعل الواجبات فقط دون النوافل»[2] وقال النظام وأصحابه: «هو اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد»[3].

وذهب أهل الحديث إلى أن «المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة»[4]. وبمعنى آخر، لم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والإقرار. ونقل عن الشافعي قوله: «الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل»[5]. وقال ابن تيمية: «إن الدين والإيمان قول وعمل؛ قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح»[6].

الفرقة الثانية: قالوا الإيمان بالقلب واللسان معاً على مذاهب ثلاث:

١ ـ مذهب أبي حنيفة وسائر الفقهاء، قالوا: «الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب»[7]. وهؤلاء اخلفوا في أمرين:

الأمر الأول: في حقيقة المعرفة، ففسّرها البعض بالاعتقاد الجازم، سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل»[8]، وهم الأكثرية، وفسّرها البعض

---

(١) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٣٠٠.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٣٠٠.

(٣) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٣٠٠.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤.

(٥) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٣٠٠.

(٦) ابن تيمية، أحمد، العقيدة الواسطية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص: ١٦١.

(٧) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤.

(٨) م. ن.

الآخر «بالعلم الصادر عن الاستدلال»[1]، فعلى القول الأول يكون إيمان المقلد صحيحاً، وعلى الثاني غير صحيح، إذ الأول يشتمل على التقليد والعلم، بينما الثاني هو خصوص العلم الاستدلالي.

الأمر الثاني: في أن العلم بماذا؟ فمنهم من قال هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال، وقال آخرون هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد[2].

٢ ـ مذهب أبي الحسن الأشعري وابن الراوندي وبشر بن عتاب المريسي، قالوا: «هو التصديق بالقلب وباللسان معاً»[3]، وقصدوا بالتصديق الكلام القائم بالنفس، وقد ذكر الشهرستاني أن الأخيرين من القائلين بأن «الإيمان هو التصديق بالقلب، وأما القول باللسان والعمل على الأركان ففروع، فمن صدّق بالقلب أي أقرّ بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله بالقلب، صح إيمانه»[4].

٣ ـ مذهب بعض المتصوفة: إن الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب[5].

---

(١) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٩.

(٢) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) م.ن، ص: ٢٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٣ حول رأي المريسي في الإيمان، وهو من المرجئة، وهو رأي يونس بن عون من المرجئة أيضاً الذي قال: «الإيمان في القلب واللسان وأنه المعرفة بالله تعالى والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان أنه واحد ليس كمثله شيء» البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩١؛ أنظر أيضاً حول موقف المريسي؛ وابن الراوندي: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٤٠.

(٤) الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١، ص: ١٣٨

(٥) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٥.

الفرقة الثالثة: قالت: الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط، وهؤلاء أيضاً افترقوا إلى مذهبين في تفسير عمل القلب، فقال بعضهم إنه عبارة عن معرفة الله بالقلب[1]، وهو مذهب جهم بن صفوان، وقال آخرون هو مجرد التصديق بالقلب[2]، وهو مذهب الحسين بن الفضل البجلي والفخر الرازي والباقلاني والنجار والمريسي ومحمد بن عيسى، والطوسي الذي قال: الإيمان «التصديق بالله وبالرسول وبما جاء به الرسول والأئمة عليهم السلام، كل ذلك بالدليل لا بالتقليد»[3].

أما الرازي فقال: «الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب بظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان»[4].

وقال الباقلاني: «اعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق.. واعلم أن محل التصديق القلب.. وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه»[5].

الفرقة الرابعة: قالت: الإيمان الإقرار باللسان فقط[6]، وهؤلاء أيضاً على مذهبين:

الأول أن الإيمان الإقرار باللسان فقط ولكن شرطه حصول المعرفة في

---

(١) أنظر: م. ن؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٣٢؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص: ١٥٥؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٨؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٩.

(٢) أنظر: م. ن؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) الطوسي، الرسائل العشر، ص: ١٠٣.

(٤) الرازي، أصول الدين، ص: ١٣٣.

(٥) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٨٤ ـ ٨٥.

(٦) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٥.

القلب[1]، وهو مذهب غيلان الدمشقي والفضل الرقاشي.

الثاني أنه مجرد الإقرار باللسان[2]، وهو قول الكرامية.

٣،٥ ـ هل الإيمان علم؟

بالاستناد إلى ما سلف، يمكن القول، إن الخلاف بقي مستمراً عند المتكلمين والفقهاء حول مسألة الإيمان وحقيقته. وبخصوص ما يعنينا هنا، في بحث مفهوم الإيمان، يمكن التمثيل لمواقف الفرق منه بالتالي:

١ ـ **الإيمان** = تصديق بالقلب + إقرار باللسان + عمل الجوارح (طاعات)، أو معرفة بالقلب + إقرار باللسان +عمل الجوارح (طاعات)

٢ ـ **الإيمان** = معرفة بالقلب + إقرار باللسان، أو

تصديق بالقلب + تصديق باللسان، أو

إخلاص بالقلب + إقرار باللسان.

٣ ـ **الإيمان** = معرفة بالقلب، أو

تصديق بالقلب

٤ ـ **الإيمان** = الإقرار باللسان بشرط المعرفة بالقلب.

وعليه، نجد أن أكثر المتكلمين والفقهاء اتفقوا على كون المعرفة بالقلب أو التصديق بالقلب، إما أن يكون كامل الإيمان، أو جزء الإيمان أو شرطه، إلا الكرامية الذين ذهبوا إلى اعتبار الإيمان مجرد الإقرار باللسان بالنسبة لإجراء أحكام المؤمنين «وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة، فثبت له حكم

---

(١) أنظر: م. ن؛ التهانوي، كشاف،ج١، ص: ٢٩٨ .

(٢) أنظر: م. ن؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص: ١٦٨؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٤١؛ التهانوي، كشاف، ج١، صك ٢٩٨ .

المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة»[1].

إلا أنهم اختلفوا في التصديق بالقلب، «فقيل هو من باب العلوم والمعارف، فيكون عين التصديق المقابل للتصور»[2]. واعتُرض عليه «أن الإيمان مكلّف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، فلا بد أن يكون التصديق بالقلب اختيارياً، والتصديق المقابل للتصور ليس اختيارياً... وأجيب بأن التكليف بالإيمان تكليف بتحصيل أسبابه؛ من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته وتوجيه الحواس إليها، وترتيب المقدمات المأخوذة، وهذه أفعال اختيارية.. وفيه أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علماً صادراً عن الدليل»[3]، وهذه إحدى التفسيرات التي أعطيت بقول أبي حنيفة إن الإيمان معرف بالقلب وهو العلم الحاصل بالدليل، في حين أن التفسير الثاني اتّخذ معنى الاعتقاد الجازم، سواء كان استدلالياً أو تقليدياً[4].

وقيل: «التصديق من باب الكلام النفسي، وعليه إمام الحرمين»[5]. والمراد منه إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً الذي هو كلام النفس، ويسمى عقد الإيمان[6]. وعليه، فإن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة، كما إذا شاهد أحد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهراً، من غير أن ينسب الصدق إلى النبي عليه السلام اختياراً، لا يقال في اللغة إنه صدّقه[7]. ونقل عن الأشعري أن التصديق بالقلب،

---

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٨؛ الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص: ٢٥.

(٢) م.ن، ج١، ص: ٣٠١.

(٣) م.ن.

(٤) أنظر: التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٩٩.

(٥) م. ن، ج١، ص: ٣٠١.

(٦) أنظر: م. ن.

(٧) أنظر: م. ن.

الذي هو الإيمان، هو كلام النفس، والمعرفة شرط فيه، والمراد بكلام النفس «الاستسلام الباطني والانقياد لقبول الأوامر والنواهي، وبالمعرفة إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع، أي تجليها للقلب وانكشافها له، وذلك الاستسلام إنما يحصل بعد حصول هذه المعرفة، ويحتمل أن يكون كل منهما ركناً»[1].

وقيل إن كل من المعرفة والاستسلام «خارج عن مفهوم التصديق لغة، وهو نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل، لكنهما معتبران شرعاً في الإيمان، إما على أنهما جزءان لمفهومه شرعاً أو شرطاً لإجراء أحكامه شرعاً»[2].

نخلص مما تقدم إلى أن الإيمان عند البعض هو اعتقاد صادق جازم لموجب أو عن دليل، وعند البعض الآخر هو تصديق أو اعتقاد صادق جازم قد يحصل بالتقليد أو بالدليل، في حين أن بعضاً آخر جعل العلم أو المعرفة شرط الإيمان لا حقيقته.

وأخيراً، إذا أردنا أن نقيم جدولاً بيانياً لأنواع الاعتقادات، وما يميز بعضها عن بعض، أمكن التالي:

	اعتقاد	صادق	جازم	لموجب (الضرورة أو دليل)
علم	+	+	+	+
تقليد مصيب	+	+	+	−
تقليد مخطئ	+	−	+	−
جهل مركب	+	−	+	- (شبهة)
ظن صادق	+	+	−	- (أمارة)
ظن كاذب	+	−	−	- (شبهة)

جدول بياني لأنواع الاعتقادات

---

(١) م. ن.

(٢) م. ن، ج١، ص: ٣٠٢.

خلاصة:

إنّ التعرف على نظرية العلم لم يكن ليستقيم دون السؤال الافتتاحي الجوهري: ما هو العلم؟ وقد كرّسنا الباب الأول للإجابة عنه، وذلك من خلال استنطاق عشرة قرون من التراث العربي ـ الإسلامي؛ المنطقي والأصولي والكلامي، تمتد من القرن الثالث حتى الثالث عشر الهجريين. ولم تقتصر الإجابة، ههنا، على مجرد إيراد تعريفات العلم كما جاءت في المخزون التراثي، وإلا كان العمل تكراراً ممجوجاً ولغواً وبلا جدوى، وفي أحسن الأحوال تجميعاً قاموسياً، وهذا بعيد كل البعد عن مقصد الدراسة، بل كانت التعريفات، المستفادة من التراث والواردة ههنا، ذات حضور وظيفي مساعد على صياغة نظرية العلم التراثية صياغة حديثة، وفق المنهج التحليلي، الذي يقوم على الاشتغال على المفهوم اشتغالاً تحليلياً، يسمح بالتعرّف إلى شروطه الضرورية والكافية.

يقول «دولوز»: لا وجود لمفهوم بسيط، فالمفاهيم ذات طبيعة مركبة، يُحيلُ كل منها إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخها الخاص وداخل صيرورتها واقتراناتها الحاضرة، فكل مفهوم يتوفر على مركبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم[1].

وهكذا، فقد قادنا تحليل مفهوم العلم في التراث العربي ـ الإسلامي، إلى أربعة مفاهيم أساسية، شكّلت شروطه الضرورية والكافية، هي:

الاعتقاد، الصدق، الجزم والموجب. وقادنا كل منها إلى عوالم مفاهيمية متكاثرة ومتراكبة بدورها من سلاسل من المفاهيم.

---

(١) أنظر: دولوز (جيل) وغثاري (فليكس)؛ ما هي الفلسفة، ترجمة، ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق الإنماء القومي، ط ١،مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٧٧، ص: ٤٢.

فلقد فتح مفهوم الاعتقاد الباب على مفاهيم كالتصديق، الحكم، الإذعان، التصور، الشك والوهم.

أما الصدق، فقد أوصلنا إلى مفاهيم كالمطابقة، الكذب، المطابَق، المطابِق، الحق، الباطل، الصواب، الخطأ والجهل المركب.

وأدّى مفهوم الجزم إلى مفاهيم القطع، امتناع اعتقاد النقيض، سلب إمكان الطرف المقابل والظن.

أما مفهوم الموجب، فقد كرّت خلفه سبحة مفاهيم: الثابت، الضرورة الدليل، امتناع الزوال، ما بالذات والتقليد.

إذاً، مفهوم العلم، الذي قد يتوهم البعض بساطته، قادنا إلى مركّبات أربع، هي نفسها مفاهيم قادت بدورها إلى سلاسل من المركبات ـ المفاهيم.

لقد أسفر الاشتغال التحليلي على مفهوم العلم في التراث العربي ـ الإسلامي عن سبق العقل المنتج له، إلى تحديد شروطه الضرورية والكافي، وذلك بأكبر قدر من التكثيف والجلاء والشمول، بعدما اعتراه، عند بعض الأوائل من اليونانيين، النقصان، مما جعله موضع مساءلة ونقض من قبل أفلاطون، أو التطويل، كما عند أرسطو والمتابعين له من أهل التراث كالفارابي.

وإن كان الفكر الغربي التحليلي المعاصر انتظر حتى القرن العشرين ليحدد الشروط الضرورية والكافية للعلم، فإن أسلافنا قد قالوا كلمتهم الفصل في الموضوع منذ أكثر من عشرة قرون، بما يماثل دقة أو يفوق.

والإجابة عن السؤال ـ المفتاح: ما هو العلم؟ في التراث العربي ـ الإسلامي، يفتح الباب أمام الجميع للمشاركة في صوغ نظرية العلم في التراث، إذ إنه وضع المدماك الأساس في معمار تلك النظرية، وتالياً في إشادة الصرح المعرفي التراثي تطبيقاً لتلك النظرية ووزناً على قاعدتها.

وبالرغم من أن أهل التراث لم يفردوا للسؤال عن العلم، أو لنظرية العلم، فناً

خاصاً يتناولونه من خلاله، إلا أنهم لم يتساهلوا في عيار نتاجاتهم بعيار الإجابة عنه. لقد نظر أهل التراث إليه دائماً باعتباره سؤالاً يتخذ وضع المقدمة والآلة والخادم لغيره من الفنون، لذا صدّروا به مقدمات الكتب على اختلاف الفنون والمعارف المبحوث عنه فيها، سواء المنطقية منها أو الأصولية أو الكلامية، كما لم يغب عن كتب التفسير والفقه والنحو والبلاغة وتواريخ العلوم. غير أن عرضية تناول العلم، ووظيفته في المنظومة المعرفية التراثية، لم يقصياه عن لعب دور معياري أساس في بنى العلوم والمعارف إلى جانب غيره من العناصر، ذلك أن من حدد ما العلم ابتداءً قبل المباشرة في البحث عن علم خاص، لابد وأن يلحظ مطابقة الحدود التي أوردها كمركبات أو شروط للعلم والعام على الخاص، وهو ما حرص أعلام التراث عليه.

كما أن عرضية تناول العلم ووظيفته، لم يمنعا من إيفاء العلم حقه من البحث والتمحيص. وقد تبدى الأمر بأجلى ما يكون بتعدد المذاهب وتنوّعها في المركبات ـ المفاهيم وإفهامها. ألم يُبدع لنا هذا العقل التراثي الفذ أربعة مذاهب في الاعتقاد أو التصديق، وخمس نظريات في الصدق، ناهيك عن ترسيخه دعائم النظرية التقليدية في التسويغ المعرفي؟! هذا وفي حين توقف العقل العربي عن مساءلة هذه المشكلات واستنطاقها، لم يزل العقل الفلسفي الغربي عموماً والإبستمولوجي خصوصاً، يبحث عن إجابات شافية كافية لأسئلة: العلم، طرق اكتسابه، الصدق والتسويغ المعرفي، لاسيما في القرن الأخير. ألم تكن هذه المشكلات الشغل الشاغل لكل من راسل، فيتجنشتاين، ديوي، غيتير، نوتزيك، كوين، ريشر، تارسكي، مور، بوبر، شيشولم وآير.. وغيرهم؟

لقد قدم لنا الأسلاف عصارات عقولهم في شتى المجالات، وخلفوا لنا تراثاً زاخراً بالمعارف والعلوم، التي يتسم الكثير منها بالجدة والإبداع، وكان لهم شرف السبق والريادة على من تلاهم من مفكري الأمم والشعوب حتى المعاصرة

منها. إلا أن قطيعتنا مع تراثنا واستخفافنا به، بغض النظر عن الأسباب، وقطيعة الآخر معه، لا سيما المنطقي، الأصولي واللغوي، لجهله باللغة العربية عموماً، ولأن دورته الحضارية دورة غربية منغلقة، إضافة إلى إدراجه تلك المعارف ضمن المعارف والعلوم السكولائيه خطأ، وتالياً الحكم عليها بحكم تلك اللاتينية. إن هاتين القطيعتين أدتا إلى ظلم وإجحاف كبيرين بحق الموروث العربي ـ الإسلامي، ومنعتا عنه ما يستحق من الدراسة والبحث، وبالتالي تبوؤ مكانته ولعب دوره في مسيرة الحضارة العالمية. لذا نجد من الضروري اليوم، إحياء الدراسات التراثية، لا تمثلاً فحسب، بل تجديداً وتطويراً ومساءلة ونقداً، والمفكرون العرب أولى من يقوم بهذه المهمة، لا سيما من خبر منهم المعارف والعلوم الغربية المعاصرة، وسبر أغوارها، إذ هو الأقدر على إبداع معرفي يأتي ثمرة البناء على معطيات التراث ومنجزات الحداثة.

من هنا يمكن القول، إن متابعة مفهوم العلم متابعة تحليلية، ليس بالأمر النقلي أو الجمعي، بل هو عمل جدي، يحتاج إلى بذل جهد وكثير من التدقيق والدقة لتحليله، وبالتالي تحديد مركباته ومكوناته. هذا ، ونحن لم نبارح النظري المجرد، ولم نلج أعتاب شروط الإنتاج التراثية للمفهوم: الثقافية، الاجتماعية، النفسية والعقدية.. الخ، ولا شروط اشتغاله ولا غيرها من الأمور.

الباب الثاني

مواد القضايا: قراءة في المجال التأسيسي لمنظومة العلم التراثية

تمهيد

إطلاق سؤال العلم فلسفيا:

هل العلم ممكن؟ كيف نثبته؟ وما سبيل بلوغه أو ما هي طرق اكتسابه؟ ما قيمة ما نعلم؟ أسئلة تطرح نفسها منذ القدم ولا تزال، إلا أن للسفسطائيين الفضل الأكبر في فتح باب النقاش على مصراعيه حولها، بما أنهم ركزوا شغلهم الفلسفي على نظرية المعرفة، وعملوا على نسف السائد من المعتقدات والأفكار والتقاليد السياسية والاجتماعية أو قل على التشكيك بها. والسفسطائيون ليسوا فرقة واحدة متجانسة، وقد تفاوتت آراؤهم بين منكر مطلقاً لوجود أي شيء وبالتالي لوجود أي حقيقة، ويؤثر عن جوردياس قوله: لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس، وبين مثبت لحقائق متعددة متخالفة، فالإنسان مقياس كل شيء. وفي هذا الصدد، ذكر بروتاغوراس أن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه، إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ومنهم من توقف واكتفى بالقول: لا أدري. ومن أعلام هذا الاتجاه بيرون، ومما ينقل عنه، أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء، لأن الحواس تقول ما تبدو عليه

الأشياء لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً للصواب والخطأ، إذ ليس بإمكاننا أن نقارب إحساساتنا بالأشياء في ذاتها، لذا يجب أن نعلّق الحكم بوجود شيء. (الموسوعة الفلسفية العربية مج ١، شك، سفسطة).

إذا، لقد شكّك السفسطائيون، في جملة ما شكّكوا فيه، بالمعرفة، إمكانها، مصادرها، سبل اكتسابها وقيمتها، وأقاموا الحجج الجدلية على ذلك. وشكّلت إثاراتهم محفزاً للعديد من الفلاسفة للرد على مقالاتهم،ولذا نجد أن أفلاطون قد انشغل بالرد عليهم في أكثر من محاورة، وقد أسمى العديد منها باسمهم أو باسم أحد أعلامهم؛ جورجياس، بروتاغورس.. الخ، وكذلك انشغل بالرد عليهم سقراط وأرسطو وغيرهم.

وبغضّ النظر عن الآثار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي ترتبت على مقالات السفسطائية في أثينا، إلا أن المهم في البين، هو ما رتبته مقالاتهم في المجال المعرفي من حراك ثقافي وجدل، ألهم الصديق والخصم وألهبه، فكان ذاك النقاش الغني وكانت تلك الآثار، والتي لم تقف عند حدود أثينا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، بل تجاوزتها إلى آفاق أبعد وأزمنة أرحب، ولا تزال لتلك الإثارات وجاهتها ولتلك النزعة أتباعها، وإن اختلفت طرق طرحها كإشكاليات ومجالاتها وحقولها. والتاريخ الفلسفي العام حافل بها.

وإن كان سقراط أول من تصدّى للسفسطائيين، وعمل على الرد على إشكالياتهم المعرفية والأخلاقية والسياسية، إلا أن أفلاطون يعتبر الأب الفلسفي الحقيقي للمدرسة الإيقانية، وإن كان تلميذه أرسطو قد خالفه في طبيعة العلم وحقيقته، وفي طرق اكتسابه، غير أنه خير من قعّد للعلم، حقيقته، طرق اكتسابه، شرائط اليقيني منه.. الخ، وللعقل بدلالته في أحد معانيه على أوائل العقول أو المبادئ الأساسية للعلم التي لا تحتاج إلى دليل.

ويمكن القول إن المدرسة المثبتة للعلوم هي الأكثر شهرة واتساعاً بين الفلاسفة والمفكرين، على الرغم من تفاوت نظرتها إلى تلك العلوم تقييماً، طرق اكتساب وتسويغاً، ذلك أن المثبتين للعلم اختلفوا فيما بينهم حول تحديد مفهوم العلم، شروطه، ميادينه، وحدوده أيضاً، إلا أنهم اتفقوا على إمكانية بلوغ العلم أو اليقين.

وما سنحاوله في الباب الثاني من الدراسة هو البحث والتنقيب في التراث العربي ـ الإسلامي عن هكذا إشكاليات، ودراسة المسالك في تناولها وحلّها.

ويشتمل الباب الثاني على فصلين تتوزع كلاً منهما أقسام. وقد أفرد الفصل الأول للبحث في إمكان العلم والمذاهب فيه. وإن كان التراث العربي ـ الإسلامي، من خلال أعلامه موضوع الدراسة، قد أقرَّ بإمكان العلم، إلا أننا عرضنا للمذاهب المخالفة التي عرفها هؤلاء وأرّخوا لها. وقد استدعى إثبات العلم البحث عن تقسيماته وتعريفات كل منها، ومن ثم تحليلها: القديم والحادث، الحضوري والحصولي، الضروري والنظري والى ما هنالك من تقسيمات.

ولما كان العلم الحادث، أو العلم الإنساني، هو الموضوع المطروح على بساط البحث والمساءلة، كان التركيز على التقسيم ضروري / نظري ومرادفاتهما، تعريفاً وتحليلاً ومقارنة، ذلك أن الأول منهما على اختلاف مصاديقه سعة وضيقاً ـ هو الأساس المعرفي للثاني، وهو ما يسوّغ ويبرر كل علم، ونفيه للبنيان المعرفي العام وهدم لصرح العلم، بحسب النظرية التراثية في العلم.

أما الفصل الثاني فيبحث في أنواع الاعتقادات، اليقينية منها وغير اليقينية، القطعية والظنية، لتقف الأولى، أي اليقينيات، شاهداً على العلم، والثانية، أي غير اليقينيات، على ما سوى العلم من الاعتقادات. ودرسنا كلاً منها؛ الأوليات، المحسوسات، المجرّبات، المتواترات، الحدسيّات، الفطرية القياس، الوهميّات،

المقرونة بالقرائن، المشهورات، المقبولات، المسلّمات، المظنونات، المشبّهات والمخيلات، دراسة تحليلية مُعمقة، بعد تعريفها وإظهار الاختلافات فيها. وبحثنا في سبل اكتسابها، حجيتها وقيمتها، ومن ثم عملنا على ترتيبها بالنسبة إلى بعضها البعض بحسب أولوياتها.

أما الفصل الختامي، فهو عبارة عن قراءة تحليلية مقارنة للعلم وشروطه المنطقية بين حقلي المعرفة التراثي والتحليلي.

الفصل الأول:

إمكان العلم وأقسامه

القسم الأول: إمكان العلم والمذاهب فيه

القسم الثاني: أقسام العلم

القسم الاول

إمكان العلم والمذاهب فيه

١ـ الأساس الخلافي

إن الموقف السائد بين أعلام التراث العربي ـ الإسلامي، من مناطقة، أصوليين ومتكلمين، أن العلم ينقسم، باعتبار حاجته إلى الكسب أو غناه عنه، إلى ضروري (بديهي) ونظري (كسبي)، فالتصديقات ليست كلها بديهية، وهو بديهي، ولا نظرية، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، بل لابد من رجوع كل نظري إلى ضروري، أي ما يكون غنياً عن الاكتساب[1].

وإن كان الضروري الذي لابد من الانتهاء إليه، هو الغني عن الكسب، فيمكن حصره بما يحكم فيه مجرد العقل بعد تصور طرفي القضية، وهو الأوليات، أو ما يحتاج فيه إلى الحس الظاهر منه والباطن، وقد تخصّ تلك المُدركة بالقوى الباطنة باسم الوجدانيات، وأهملت الأخيرة لقلة نفعها في العلوم ولأنها غير مشتركة[2]. وبالجملة، فإن ما ينتهي إليه العلم كركيزة يُشاد عليها صرح

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل ، ص: ٢٩.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤؛ الرازي، المحصل، ص: ٣٠؛ السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤.

المعرفة هو: الأوليات، والحسيات، ويندرج تحتها «التجريبيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات»[1]، أي كل ما للحس مدخل فيه. وعليه، فالمذاهب في إمكان المعرفة، بل وإمكان مطلق العلم، تستند إلى الموقف من الأولويات والحسيات،ولذا فقد توزعت المذاهب المعرفية فرقاً أربعة تبعاً لموقفها من الضروريات الأسس وهي:

أ ـ المعترفون بالحسيات والبديهيات جميعاً، وهم الأغلب الأعم من المفكرين.

ب ـ القادحون في الحسيات فقط.

ج ـ القادحون في البديهيات فقط.

د ـ القادحون في الحسيات والبديهيات (السوفسطائية)[2].

٢ ـ المذاهب في إمكان العلم

إن سؤال إمكان العلم، القديم ـ الجديد، فتح الأبواب ولا يزال على نقد مبادئ العلم، باعتبار أن إليها المنتهى في سلسلة إشادة الصرح المعرفي أو تقويضه؛ بل هي ركيزته وأسُّه. فطال هذا النقد المعرفة العقلية والمعرفة الحسيّة، وتوزعت بالتالي المدارس بين مثبت للعقل والحس كطريق أصيل وثابت للمعرفة، وبين منكر للمعرفة العقلية مثبت للحسية فقط، وعلى العكس منكر للمعرفة الحسية مثبت للعقلية منها فقط، أو رافض لكلا النوعين من مصادر المعرفة، أي العقلية والحسيّة، وهم السوفسطائية. وقد توزّعت هذا المذهب

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف،ج١، ص: ١٢٤.

(٢) أنظر: هذا التصنيف عند:

الرازي، المحصل، ص: ٣٠ ـ ٥٥؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٠ ـ ٥٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٤ ـ ٢١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٥ ـ ١٨٨.

الأخير فرقاً هي: المتوقفة أو اللاأدرية، العندية، والعنادية.

وقد تبنًى هذا التصنيف للفرق في إمكان العلم الرازي، وتابعه على ذلك الإيجي في المواقف، والجرجاني في شرح المواقف مع استفاضة في الشرح، وإسهاب في التمثيل، لكن الإشكالات التي طرحت على كل مبدأ من مبادئ المعرفة هي ذاتها، وكذلك الإجابات عليها، مع الاستعارة من نقد المحصل أو تلخيص المحصل للطوسي، تصل أحياناً إلى حد النقل الحرفي. وسنعرض فيما يلي للفرق الأربعة، كما أرّخ لها هؤلاء.

٢،١ ـ الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبديهيات

ذهب الجميع إلى أن هذه الفرقة أتباعها الأكثرون[١]، ووصفهم الجرجاني بأنهم «الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية»[٢]. وتظهر هذه الأغلبية في الانتماء إلى الفرقة الأولى من خلال مراجعة مواد القضايا والمواقف منها لدى المناطقة والمتكلمين والأصوليين. ولما اعترف هؤلاء بالحسيات والبديهيات جميعاً، فقد اعترفوا لزوماً بالحس والعقل كمصدرين يمكن الوثوق بهما لاكتساب العلوم وتيقنها، بغض النظر عن الشروط والضوابط التي افترضوها لقبول العلوم الحاصلة عن هذين الطريقين.

٢،٢ ـ الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط

وقد نسب الرازي هذا القدح إلى «أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس»[٣]، واستدل على نسبته تلك بقولهم: «إن اليقينيات هي المعقولات لا

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٤.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٦.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٣٠.

المحسوسات»[١]، باعتبار أن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكليات، وهو غير مقبول في الجزئيات لأنه في معرض الغلط، أما في الكليات فالحس لا يمكن أن يكون حاكماً، إذ إنه لا يدرك إلا الجزئيات[٢].

أما الطوسي فقد رفض نسبة هذا الموقف إلى الحكماء الآنفي الذكر في نقده للرازي، قائلاً: «فادّعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ اليقينيات هي الأوليّات والمحسوسات والمجرّبات والمتواترات والحدسيّات، وسموها بالقضايا الواجب قبولها، وذكروا أن مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وإن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، ولذلك حكم كبير الجماعة بأن من فقد حساً فقد علماً»[٣].

وقد استغرب أن ينسب الرازي هذا القول إليهم؛ فأصول أكثر العلم الطبيعي مأخوذة من الحس، وكذلك علم الهيئة وعلم الأرصاد عند بطليموس، وعلم التجارب الطبية عند جالينوس، ومثله علم المناظر والمرايا وعلم جر الأثقال والحيل الرياضية كلها مبني على الإحساس وأحكام المحسوسات[٤]. بل جُلّ ما فعل هؤلاء أنهم «بيّنوا أحكام العقل في المحسوسات أنها تكون يقينية وأنها تكون غير يقينية»[٥]. وأوّل الإيجي مقولة الحكماء بأن قال: لعلهم أرادوا أن جزم

---

(١) م. ن.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٠ ـ ٤٨.

(٣) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٠.

(٤) أنظر: م. ن؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٦.

(٥) م. ن.

العقل بالحسيات «ليس بمجرد الحس، بل مع أمور تنضم إليه فتضطره إلى الجزم، لا نعلم ما هي ومتى حصلت، وكيف حصلت، وإلا فإليها تنتهي علومهم»[1]. فالقدح في الحسيات قدح بمنظوماتهم المعرفية كلها.

حجج القادحين بالمعرفة الحسية

وبالخروج من نسبة القدح إلى الحكماء، وتأويل كلامهم بما يتناسب مع أنسقتهم المعرفية وينسجم، ننتقل بالكلام إلى النقد الذي انصب على المعرفة الحسية، وقد تم تناوله من ناحيتين:

١ ـ غلط حكم الحس في الجزئيات:

أورد الرازي العديد من الأمثلة التي تبين خطأ الحس في الجزئيات، منها: «أن البصر يدرك الصغير كبيراً؛ كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة، وكما يرى العنبة في الماء كالإجاصة، وكما قرَّبنا حلقة الخاتم إلى العين فإنا نراها كالسوار. وقد يدرك الكبير صغيراً؛ كالأشياء البعيدة. وقد يدرك الواحدة اثنتين؛ كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإنا نرى قمرين، وكما في حق الأحول[2]... وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة؛ كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً كأنه ممتزج من كل تلك الألوان. وقد نرى المعدوم موجوداً؛ كالسراب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعوذة، وكما نرى القطرة النازلة

---

(١) الإيجي، المواقف، ص: ١٥.

(٢) أي الذي يقصد الحول تكلّفاً. أنظر: الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٣؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٣١؛ السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٣١؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج١،ص: ١٣١.

النازلة كالخط المستقيم، والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة. ونرى المتحرك ساكناً؛ كالظل، والساكن متحركاً؛ كراكب السفينة، فإنه يشاهد الشط ساكن متحركاً والسفينة المتحركة ساكنة، وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة.. وقد نرى المستقيم منكسراً؛ كالأشجار التي على أطراف النهر. وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة، وكل ذلك يدل على غلط الحس»[1].

ويلاحظ أن الإيجي قد نقل نقلاً شبه حرفي لكلام الرازي مع الأمثلة حول غلط الحس.

وللغزالي، في نقد المحسوسات وسبر قيمتها العلمية، جولة قادته إليها تجربته الذاتية، والتي حكاها في «المنقذ من الضلال»، فتساءل: «من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة {واحدة} بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار؟ هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه

(١) الرازي، المحصل، ص: ٣١ ـ ٣٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ أنظر أيضاً: الشروحات التي أوردها الطوسي على كل من هذه الأمثلة، وهي شروحات هامة رغم تجاوز بعضها الزمن، كالقول بنظرية الشعاع المنبعث من العين في تفسير الإبصار، مثلاً؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣١ ـ ٣٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٧ ـ ١٣٩؛ السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٨ ـ ١٣٩؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٨ ـ ١٣٩.

تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته. فقلت قد بَطُلَت الثقة بالمحسوسات أيضاً»[1].

هذا غيض من فيض الأمثلة، التي أوردت للتدليل على غلط الحس في الجزئيات، يُضاف إليها أيضاً ما ذكره الرازي والإيجي والجرجاني وغيرهم، ومنها:

• إن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك، لعدم قدرته على التفريق بين الأمثال[2].

• إن النائم يرى في نومه شيئاً ويجزم بثبوته، ثم يتبين له في اليقظة أن جزمه ذلك كان باطلاً. فما المانع من وجود حالة ثالثة تظهر كذب ما يرى في اليقظة[3]؟

• إن صاحب البرسام[4] قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بها ويصيح خوفاً منها. وإذا جاز ذلك في المرضى فلِمَ لا يجوز في الأصحاء[5]؟

• إنا نرى الثلج في غاية البياض، مع أنه شافّ خال من اللون، وكذلك

---

(١) الغزالي (محمد بن محمد)، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، ط٩، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٨٤

(٢) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٥ ـ ٣٦؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٦؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠ ـ ١٤١؛ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص: ٨٥.

(٤) البرسام: ورم حجب محل الدماغ إما كلها أو بعضها؛ أنظر: السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

(٥) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٦؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

الزجاج المدقوق[1].

هذه الأمثلة وغيرها أوردت إما في معرض تبيان غلط الحس في الجزئيات، وإما في معرض التشكيك في الجزم بمقارنة الأحوال، كما في حالتي اليقظة والنوم والصحة والمرض.

ولما كان حكم الحس قد يكون باطلاً أو حقاً، لم يجز الاعتماد على حكمه، «إذ لا شهادة لمتهم، بل لابد من حاكم فوقه ليميز خطأه عن صوابه، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب»[2].

إذا، لابد من حاكم فوق حاكم الحس من أجل تمييز الصواب من الخطأ في أحكامه.

وقد أجاب الإيجي، في معرض توكيده للمعرفة الحسية، على إشكالات القادحين بالحسيات بقوله: «إن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرده ونقول به، لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً»[3]. فالعقل إذاً، ههنا، عند الإيجي والجرجاني، لا يحكم بمجرد الحس، «بل لابد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم»[4]، لا نعلم ما هي، ومتى حصلت، وكيف حصلت[5]، فالحسيات لا تكون يقينية بمجرد تعلُّق الإحساس بها[6]، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور،

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٧؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٦؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ٣٨.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٦.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٥ ، ١٢٦؛ الإيجي، المواقف، ج١، ص: ١٥.

(٥) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٦.

(٦) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ، ص: ١٢٦ .

«لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً»[1].

أما الطوسي فقد رفض أصلاً أن يكون للحس حكمٌ في شيء، وتالياً، فالقول «بأن حكم الحس قد يكون باطلاً ولذلك كان غير معتمد عليه»[2]، قول متهافت من أصله، «فالحس إدراك ما له لون فقط، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته، إما الصدق أو الكذب، واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، لأنه إدراك فقط، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلاً. فإذاً، كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني أو حقاً أو باطلاً أو صواباً أو غلطاً، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام»[3]. وعليه، فالمراد بالمحسوسات أو بحكم الحس هو حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان الأمر كذلك، «كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحكامه»[4]، وكون حكم الحس، بهذا المعنى، غير مقبول لكونه في معرض الغلط، فإن حكم العقل أيضاً كذلك[5].

وإثبات الوثوق بالمحسوسات ليس بدلالة دليل عند الطوسي، بل العقل الصريح هو الذي يقتضي ذلك الوثوق. ويمكن للتوسع العودة إلى كتاب التلخيص للطوسي، حيث ذكر أن الأغلاط التي نُسِبت إلى الحس إنما هي أغلاط للذهن[6].

---

(١) م. ن، ج١، ص: ١٤٥.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٨.

(٣) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٠.

(٤) م. ن، ص: ٣١.

(٥) أنظر: م. ن.

(٦) انظر: م. ن، ص: ٣٧.

٢- لا حكم للحس في الكليات

إن كان الحس يغلط في حكمه على الجزئيات عند القائلين به، أو لا حكم له أصلاً، لا في الكليات ولا في الجزئيات، فالنتيجة واحدة، وهي أن لا حكم للحس في الكليات[١].

فالحس من جهة يغلط في الجزئيات، وهذا سينسحب على الكليات[٢]، ومن جهة ثانية، فإن الحس لا تعلّق له إلا بالجزئي، ومعروف أن الحكم الكلي لا يعتبر فيه عموم الأفراد الواقعيين فقط، بل والأفراد المتوهمة أيضاً، وفي كل الأزمنة، وهذا مما لا يمكن وقوع الإحساس به[٣]. والحس «لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء، فأما وصف الأعظمية فهو غير مُدرك بالحس؛ وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركاً، لكن المُدرَك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، أما أن كل «كل» فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس»[٤].

٣،٢ ـ الفرقة الثالثة: القادحون في البديهيات فقط

ولعل أهم اعتراضات هؤلاء على البديهيات قولهم: «المعقولات فرع المحسوسات، ولذلك فإن من فقد حساً فقد علماً، كالأكمه والعنين، والأصل أقوى من الفرع»[٥]. وأجاب عنه الطوسي، بأن الإحساس شرط في حصول حكم عقلي، ولا يجب ابتناءً عليه أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، «فإن الاستعداد

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٨؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٨؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٧ و ١٤٥.

(٢) أنظر: الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٥.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٨.

(٤) م. ن.

(٥) الرازي، المحصل، ص: ٣٩.

شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال»[1].

وأورد هؤلاء مجموعة من الشبه على ما اعتبر أنه من أجلى البديهيات وأكثرها يقينية، أي قضية النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وما يتفرع عليها من قضايا، بنظرهم، أمثال: الكل أعظم من الجزء، الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية، الجسم الواحد لا يكون في مكانين معاً[2].

وتفريعهم للقضايا الثلاث الأخيرة على الأولى مستغرب، ومخالف للمتعارف. والثابت أنها بديهيات مستقلة، وكذلك قولهم باستدلاليتها ولا بديهيتها.

قالوا: أن الأوليات إن لم تكن يقينية، وهو أقواها، فما بالك بأضعفها[3]، ومن أمثلتها قضية: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، فهذا التصديق «يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا: لا يكون، ضرورة توقف التصديق على أطرافه وما يعتبر فيها، وإنه لا يُتصور أصلاً، بل تصوره ممتنع قطعاً، فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً، فلا يكون حاصلاً، فضلاً عن أن يكون يقينياً.

وإنما قلنا إن تصوره ممتنع، إذ كل مُتصوَر متميز، فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز.. وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه، لأن المتميز هو الذي يثبت له التميُّز والتعيُّن الذي هو مفهوم ثبوتي، وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فيكون المعدوم ثابتاً في

---

(١) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٧.

(٢) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٩ ـ ٤٩؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٩ ـ ١٧١.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص، ٣٩.

نفسه، فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً، هذا خلف»[1].

حجج منكري البديهيات:

ومن الحجج التي أوردت لإنكار البديهيات، ذكر الرازي أربعاً أخرى على سبيل الحكاية، وتابعه في ذلك الإيجي والجرجاني، وهي:

١ ـ جزم العقل فيما لا يجوز الجزم فيه:

«إنا نجد العقل جازماً بأمور كثيرة، كجزمه بالأوليات، مع أن الجزم غير جائز فيها، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل»[2]. والعاديّات هي من الأمور المجزوم بها، كما ذكر الإيجي، حيث قال: «إنا نجزم بالعاديّات كجزمنا بالأوليّات سواء، لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم»[3].

مع أن العاديّات لا اعتماد عليها، فكذا البديهيّات[4]. فمن العاديّات المجزوم بها «أنا إذا شاهدنا إنساناً شاباً أو آخر شيخاً، علمنا بالضرورة أنه ما خُلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم، بل كان قبل ذلك طفلاً ومترعرعاً وشاباً حتى صار الآن شيخاً، وهذا الجزم غير ثابت؛ أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار[5]، وأما

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ٤٩.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٩ ـ ١٧١.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧١.

(٥) وقد شرح الجرجاني الأمر بقوله: ولعله ـ أي الفاعل المختار أو القادر المختار ـ أثبت وأوجد باختياره شيئاً من ذلك، أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الأمور المستبعدة، التي لم تجريها عادته؛ أولاً للإمكان؛ فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حد ذواتها قطعاً، وثانياً لعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة. ﴿

على مذهب الفلاسفة فللشكل الغريب[1]»[2].

ومن أمثلة العاديّات، والوثوق بها أو عدمه لإمكان خرقها وللأسباب نفسها، أي الفاعل المختار والشكل الغريب، ذكر الرازي، وتابعه في ذلك الإيجي والجرجاني، مجموعة من الأمور أوجزها الإيجي بالآتي: «ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية، ولا أحجاره جواهر، والبحر دهناً وعسلاً، وليس تحت رجلي ياقوتة من ألف منّ. ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حيّ فاهم عالم قادر... وأيضاً فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة، وأنتم تجوزونه، إذ نقلتم أنه كان يظهر في صورة دحية الكلبي»[3].

وأجيب عن هذه الإشكالات بأن «إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديّات، لا ينافي الجزم بالوقوع، أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً ثابتاً لا يزول بالتشكيك، كما في بعض المحسوسات، فإنا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا

---

* هذا ما نقل عن بعض المتكلمين المنكرين للعاديّات وكونها يقينية. أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٨.

(١) المقصود بالشكل الغريب، وهو المنقول عن الفلاسفة، أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأوضاع الفلكية، فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله، أو وقع مثله لكنه لا يتكرر إلا في ألوف السنين، فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب من حصول الشيخ دفعة واحدة وغيرها من الأمثال التي تسمى بخرق العادات؛ (أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٢.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ٥٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٨ ـ ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ الرازي، المحصل، ص: ٥٠ ـ ٥١.

الحيّز، في هذا الآن، جزماً لا يتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته. فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها»[1].

أما الطوسي، فقد ذهب إلى «أن أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال، فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه، وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة ممتنع»[2].

٢ ـ تعارض الأدلة:

يُشكِّل تعارض الأدلة دليلاً على جزم البديهية بما لا يجوز الجزم به، وبالتالي عدم الوثوق بحكمها، «فمزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية، بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما، إما عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال، والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين، ولا شك أن واحداً منهما خطأ، وإلا لصدق النقيضان»[3].

٣ ـ التنقل بين المذاهب:

وسببه وثوق الإنسان وجزمه بصحة جميع مقدمات دليل معين، ثم يتبين له خطأ، فينتقل من مذهب إلى مذهب. ولما كان جزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف،ج١، ص: ١٧٣ح الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ وأنظر: ردود الطوسي على هذه الإشكالات: الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٤٩ ـ ٥٢.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل، ص: ٥٠.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٥٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٥ ـ ١٧٦.

باطل، ظهر أن البديهية متهمة[1]. وقد رد الطوسي هذه الحجة إلى قصور أفهام بعض الناس «عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه من آبائهم وأساتيذهم بموجب حسن ظنهم فيهم»[2]، وهذا لا يقدح في الأوليات. إذاً، فالخلط بين المأخوذات أو المسلّمات وبين الأوليات هو السبب الكامن وراء هذا التشكك في البديهيات وحكم العقل فيها.

٤ ـ تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقادات:

لما كانت كثير من الاعتقادات متأثرة بالأمزجة والعادات المختلفة والمتنوعة، أمكن رفع الثقة عن البديهيات، إذ ربما يكون الجزم فيها أيضاً لمزاج عام أو لإلف عام[3]. واعتبر الجرجاني أن «تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا، لا يدل على جواز كون الكل، أي جميع القضايا البديهية، كذلك، أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة؛ فإن الجزم بكون الكل أعظم من الجزء... ليس مما للأمزجة والعادات فيه مدخل قطعاً»[4].

أما الطوسي وإن أقرّ هذا التأثير للأمزجة والعادات والديانات أيضاً في اعتقادات العوام، ولكن هذه التأثيرات برأيه، لا تعارض «متانة الحق الذي يعترف به حتى البُلّه والصبيان والمجانين»[5]، هذا إضافة إلى تحذير العلماء لطالبي الحق

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٥٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٧.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٢.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٥٣.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٥.

(٥) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٣.

من «متابعة الأهواء والطبائع والعادات»[1].

٥ ـ اعتبار بديهيات في مذهب وإنكارها في آخر:

اختلف أصحاب المذاهب فيما بينهم في اعتبار بعض القضايا من البديهيات أو لا، وهو ما «يوجب الاشتباه ورفع الأمان»[2]. وذكر منها: إن الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح، وهو ما أثبته المعتزلة وأنكره الأشاعرة والحكماء، وأيضاً أن لا حدوث إلا من شيء أثبته الحكماء وأنكره المسلمون، وغيرها من الأمثلة[3].

هذه جملة من الإشكالات التي أوردت على البديهيات، ولكن لا على ألسنة المنكرين لها والقادحين فيها، بل أوردها جمع من المتكلمين المثبتين للمعرفة بنوعيها، البديهية والحسية، أمثال الفخر الرازي والإيجي والجرجاني والسيالكوتي والجلبي، والطوسي.

٤،٢ ـ الفرقة الرابعة: القادحون في البديهيات والحسيات معاً

عرفت هذه الفرقة باسم السوفسطائية، وهي «لفظة من لغة اليونانيين، فإن (سوفا) بلغتهم اسم العلم أو الحكمة، (وإسطا) أسم للغلط، فسوفسطا معناه علم الغلط»[4]. وذهب هؤلاء إلى أن دليل الفريقين السابقين، أي المنكرين للحسيات والمنكرين للبديهيات، يبطل كل منهما، أما النظر فلما كان فرعهما، فيبطل أيضاً

---

(١) انظر: م. ن.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ١٩.

(٣) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٩ ـ ٢٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٧ ـ ١٨٣ ؛ السيالكوتي، حاشية شرح الموقف، ج١، ص: ١٧٨ ــ ١٨٣؛ الجلبي: حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٧٧ ـ ١٨٣.

(٤) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٨.

يبطلان أصله، ولا طريق إلى العلم غير الضرورة والنظر، وتالياً لا إمكان للعلم[1].

أصناف السوفسطائية:

والسوفسطائية ثلاثة أصناف، باعتبار المواقف التي اتخذوها من العلم بعد قدحهم بالضروريات والنظريات، «فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكّوا فيها، وصنف منهم قالوا، هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل»[2].

وقد أطلق عليها تسميات خاصة بحسب المواقف، وهي على التوالي: العنادية واللاأدرية، والعندية[3].

١ ـ العنادية:

وهم النافون لكل حقيقة، ويقولون: «ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الأذهان»[4]، ومثاله «لو كان الجسم موجوداً، لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء، وهو باطل لأدلة نفاته، أو لا يتناهى، وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه، ولو كان شيء ما موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان»[5]. إذاً،

---

(١) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٥٤؛ الإيجي، المواقف، ص: ٢٠ ـ ٢١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٦.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص: ٤٣.

(٣) أنظر: الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٣٩.

(٤) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

فالعنادية قوم ينفون الحقائق جميعاً؛ الموجودات والأحكام منها، ويزعمون أنها أوهام وخيالات[1].

وقد رُدّ عليهم من ناحية جزمهم بنفي الحقائق، وأنه اعتراف منهم بثبوت حقيقة ما وعلم ما. وقد ذكر هذا الردّ ابن حزم. والجرجاني وغيرهما، فقال الأول: «قولكم إنه لا حقيقة للأشياء، أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا هو حق أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقاً، أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم»[2].

٢ ـ اللاأدرية:

وهم بعد شكّهم بالحاكم الحسي والعقلي، ورفضهم لحاكم النظر باعتباره فرعهما، توقفوا في اتخاذ موقف من العلم والحقائق وبقوا على حالة الشك، دون أن يتحول هذا الشك إلى حالة، يقينية، بل هو شك في الشك أيضاً، حتى ليقول الواحد منهم: «أنا شاك وشاك في أني شاك وهلم جرا»[3]. بمعنى أنهم لا يقطعون ببطلان الحقائق الحسية والبديهية والنظرية ولا بوجوب التوقف عن الحكم، بل هم شاكون ببطلان تلك الأمور ووجوب التوقف[4].

وقد طالب ابن حزم هؤلاء بالرد على السؤال: «أشككم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟»[5] وعقّب: «فإن قالوا: هو موجود صحيح منا

---

(١) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٨.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج١، ص: ٤٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٥٤؛ الإيجي، المواقف، ص: ٢١؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٩٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩١؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٦.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٦.

(٥) ابن حزم، الفصل، ج١، ص: ٤٤.

أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه»[1].

٣ ـ العندية:

والعلم عند هؤلاء وكذلك الحقائق لا ثبوت لها في ذاتها، بل هي تابعة للاعتقادات دون العكس[2]، أي «هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل»[3]. وبمعنى آخر، فالعندية يقولون: «مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق»[4]. فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس[5]. ومن حججهم على ذلك أن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً، وإن كان الأمر كذلك فمعناه أن المعاني تابعة للإدراكات[6]، وهذا إن عنى شيئاً فإنما يعني أن «ليس للأشياء ثبوت في أنفسها، بل بتوسط الاعتقاد؛ كالمسائل الاجتهادية عند من يقول إن كل مجتهد مصيب»[7].

وقد أثار البعض السؤال حول حقيقة وجود أصحاب هذه النحلة المسماة السوفسطائية، فأثبته بعضهم كالجرجاني وابن حزم، حيث قال الأول: «فظهر أن

---

(١) م. ن.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧؛ التعريفات، ص: ١٥٨؛ التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٣٩.

(٣). ابن حزم، الفصل، ج١، ص: ٤٤.

(٤) الطوسي: تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

(٥) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ١٨٨.

(٧) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٧.

السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث»[1]، بينما أنكر آخرون إمكان وجود قوم عقلاء في العالم ينتحلون هذا المذهب، وهو ما ذهب إليه الطوسي فقال: «ليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم أصلاً»[2]، وبرأيه أن المتحيرين من طلبة العلوم هم من رتّب مثل هذه الأسئلة والإيرادات وأسندوها إلى السوفسطائيين[3].

إذاً، فالشك المطلق أو الشامل غير متحقق وغير ممكن بالنسبة للطوسي، أما الشك الجزئي، أي في المسائل الجزئية، فممكن.

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٨٨.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥.

(٣) أنظر: م. ن.

القسم الثاني

أقسام العلم

ذُكرت للعلم تقسيمات مختلفة متعددة، فقيل العلم: حصولي وحضوري، حادث وقديم، واجب وممكن، فعلي وانفعالي، بالفعل وبالقوة، تفصيلي وإجمالي، وقيل تصور وتصديق، ضروري ونظري، نظري وعملي[1]، وغيرها الكثير من التقسيمات المتنوعة بتنوع زوايا النظر إلى العلم من حيث ذاته، أو كيفية حصوله، أو الذات العالمة وغيرها من زوايا النظر.

إلا أن ما يهمنا ههنا، بالتحديد، التقسيمات المتعلقة بمسار البحث، والتي تؤدي إلى بحث مواد القضايا.

١ ـ العلم قديم وحادث:

ذهب معظم المفكرين المسلمين إلى التفريق بين العلم القديم والعلم الحادث، في سياق تقسيم العلم إلى ضروري ونظري أو ما في معناهما.

فالعلم القديم هو علم الله، بينما الحادث هو علم المخلوق، وهو المنقسم إلى ضروري ونظري دون الأول، إذ إن علمه سبحانه وتعالى لا يوصف بضرورة ولا كسب. وهذا الاتجاه في المقارنة بين العلم القديم والحادث اتجاه عام.

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٦ ـ ١٢٢٧.

صرَّح الباقلاني «أن العلوم تنقسم قسمين: قسم منهما علم الله سبحانه وهو صفة لذاته، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال.. والقسم الآخر علم الخلق وهو ينقسم قسمين: قسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال»[1]. وقسّم الجرجاني في تعريفاته أيضاً، العلم إلى قسمين: «قديم وحادث، فالعلم القديم هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبّه بالعلوم المحدثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي»[2]. وهو نفس تقسيم الجويني، إلا أنه استخدم مصطلح كسبي بدل استدلالي[3].

وإلى القسمة الثنائية ذهب الغزالي، حيث قال: «العلم ينقسم إلى قديم وحادث، فالقديم علم الباري سبحانه الذي لا أول له، وهو محيط بجملة المعلومات، فلا يتعدد بتعددها، ولا يوصف بكونه كسبياً ولا ضرورياً. وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»[4].

وفي التفريق بين نوعي العلم قال ابن رشد إن اسم «العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات، مثل «الجلل» المقول على العظيم والصغير، و«الصريم» المقول على الضوء والظلمة، ولهذا ليس ههنا حدّ يشتمل العلمين جميعاً، كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا»[5].

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٥.

(٣) أنظر: صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٢، ص: ١٥١.

(٤) الغزالي، المنخول، ص: ٤٢.

(٥) ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٣٩ ـ ٤٠.

وقسمه أيضاً الآمدي إلى «قديم لا أول لوجوده وإلى حادث بعد العدم»[1].

وذكر الإيجي أن خصوص العلم الحادث، المنقسم إلى التصور والتصديق، هو المنقسم إلى ضروري ومكتسب، لا مطلق العلم[2].

أما الزركشي فقد علّل التفرقة بين العلم القديم والعلم الحادث بأن القديم «لا يوصف بنظر ولا ضرورة لتعالي الله عن الضرورة والاحتياج إلى النظر»[3]، بعكس الحادث المنقسم إلى ضروري ونظري[4]. ولقد وصف الزركشي علم الله بأنه «علم حضوري وواجبي ذاتي»[5].

كما وقيّد الأخضري العلم بالحادث، عند تقسيمه إلى تصور وتصديق المتصف بالضروري والنظري، «إخراجاً للعلم القديم، إذ لا يوصف بضرورة ولا نظر»[6].

وفرّق الدسوقي بين العلم الحادث والقديم أيضاً، بأن خص المنقسم إلى الضروري والنظري بالحادث دون القديم[7].

٢ ـ العلم حضوري وحصولي:

ميّز الشيرازي بين العلم الحصولي و «هو المنقسم إلى التصور والتصديق،

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص: ١٥.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٨.

(٤) انظر: م. ن.

(٥) م. ن.

(٦) الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٤.

(٧) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٢٨.

المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي والكسبي»[1]، والذي يقال له العلم الحادث والانفعالي، وبين العلم الحضوري، وخاصيته أن وجوده العلمي نفس وجوده العيني.

وذكر التهانوي «أن العلم يكون على وجهين؛ أحدهما يسمى حصولياً، وهو بحصول صورة الشيء عند المدرك، ويسمى بالعلم الانطباعي أيضاً.. والآخر يسمى حضورياً، وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم؛ كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها، ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر المعلومات»[2]. والعلم القديم عنده لا يكون تصوراً ولا تصديقاً[3]. وما ذكره من أن العلم القديم من قبيل العلم الحضوري، مشابه لما قاله الزركشي عن علم الله تعالى، وأنه علم حضوري وواجبي ذاتي ـ كما مر ـ.

أما العطار، فقد فرّق بين العلم الحصولي والحضوري والقديم، فالحصولي ينقسم إلى التصور والتصديق المنقسم إلى بديهي وكسبي، بينما الحضوري بديهي كله، والعلم القديم أو علمه تعالى لا يُوصف ببداهة ولا كسب[4].

٣ ـ المذاهب في تقسيم العلم:

ومما تقدم، يمكن القول أن المذاهب في تقسيم العلم هي:

٣،١ ـ التقسيم الأول: تقسيم العلم إلى حادث وقديم، والحادث منقسم إلى تصور وتصديق، واللذين نادراً ما اختلف في تقسيم كل منهما إلى ضروري

---

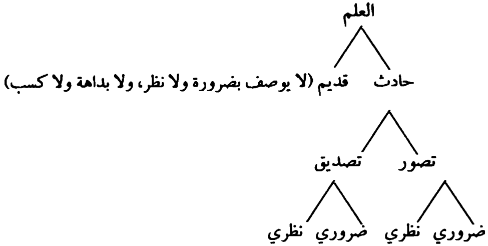
(١) الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، ص: ٣٠٨.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ١٢٢٦.

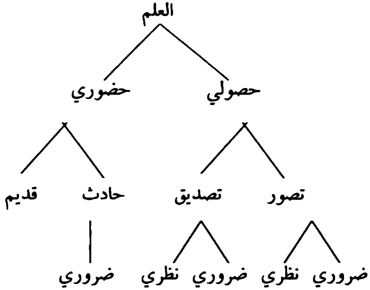
(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٨ ـ ٢٩.

ونظري، أو ما يرادفهما، وعليه تصبح صورة التقسيم كما يلي:



ومن أعلام هذا المذهب الباقلاني، القزويني، الغزالي، ابن رشد، الآمدي، الإيجي، الأخضري والدسوقي.

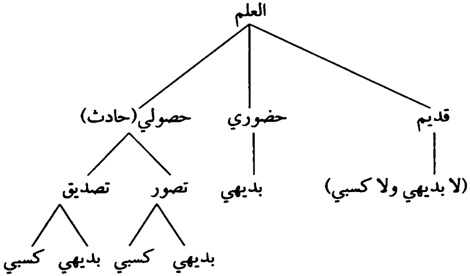
٢،٣ - التقسيم الثاني: تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري، والعلم الحصولي مرادف للحادث والانطباعي والانفعالي، والحضوري يشمل العلم القديم، والحصولي ينقسم إلى التصور والتصديق، وقد قال بهذا التقسيم كل من الزركشي والتهانوي وصدر الدين الشيرازي، وعليه تصبح صورة هذا التقسيم على الشكل التالي:



٣،٣ - التقسيم الثالث: تقسيم العلم إلى: قديم، حصولي، حضوري.

وأطلق اسم الحادث على خصوص الحصولي، وهو المبحوث عنه في المنطق، والمعرّف بأنه الإدراك مطلقاً، أي سواء كان على وجه الإذعان أو لا[١]، وبمعنى آخر، سواء كان تصوراً أو تصديقاً، لا مطلق العلم الشامل للحضوري والقديم.[٢]

ومن القائلين بهذا التقسيم العطار ونسبه إلى التفتازاني، الجرجاني[٣]، القطب الرازي في رسالة التصور والتصديق، والعلامة الشيرازي في درة التاج وشرح حكمة الإشراق[٤]. وعليه تصبح صورة هذا التقسيم على النحو التالي:



من خلال قراءة تقسيمات العلم، نلحظ بعض التداخلات فيما بينها، تجلّت

---

(١) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٨.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٢٩.

(٣) قد مرّ أن الجرجاني من الذاهبين إلى انقسام العلم إلى قديم ومحدث في التقسيم الأول. ونسبته إلى الذاهبين إلى التقسيم الثلاثي من قبل العطار فيه مغالطة، والقسمة الثلاثية التي قال بها، هي قسمة خاصة بالعلم المحدث لا مطلق العلم. فالمحدث عنده ينقسم إلى بديهي وضروري واستدلالي؛ أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٥.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

في العلاقة ما بين القديم والحضوري، فالبعض كالزركشي مثلاً، جعل علم الله القديم علماً حضورياً، في حين نجد أن العطار فرّق بين نوعي العلم القديم والحضوري. وجاء العلم الحادث على الدوام مرادفاً للعلم الحصولي، واتُّفق على أنه هو المنقسم إلى التصور والتصديق المنقسم كل منهما إلى ضروري وكسبي، وسمي أيضاً بالانطباعي والانفعالي.

وهذا التقسيم للعلم إلى حادث وقديم، إنما تم باعتبار الذات العالمة، والذي سيفترض اختلافاً لجهة طبيعة العلم وكيفيته، لذا نجد أن التقسيم عُبّر عنه تارة بالنظر إلى ذات العالم، فقيل حادث وقديم، أو علم الخالق وعلم المخلوق، وتارة عُبّر عنه باعتبار كيف التحقق، فقيل إنه حصولي وحضوري، مع أن البعض ميّز، كالعطار مثلاً، بين الحضوري والقديم، باعتبار أن كلاً منهما علم خاص، سمة الأول أنه بديهي والثاني لا يتصف بالبداهة التي هي صفة وميزة للحضوري، ولا بكسب وبداهة معاً وهما من صفات الحادث[1].

بعد هذه التقسيمات، لابد من توضيح مفاهيم واصطلاحات تمَّ تداولها، وهي: العلم الحضوري والعلم الحصولي، أو الحادث والانطباعي.

أ ـ العلم الحضوري: من تعريفات العلم الحضوري أنه «حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد لنفسه»[2]، أو أنه العلم بالشيء الواقعي بحيث يكون «نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية»[3]. أو كما قال التهانوي إنه العلم الحاصل

---

(١) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٣) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.

«بحضور الأشياء أنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها»[1]، معتبراً أن علم الله تعالى بذاته وبسائر المعلومات من هذا القبيل[2]. وإليه ذهب الزركشي، حيث وصف علمه تعالى بأنه حضوري واجبي بعد تقسيمه العلم إلى حادث وقديم[3]. وهو حضور عين المدرَك لدى المدرِك[4] برأي العطار، أو هو العلم بالأشياء «بحضورها أنفسها عند العالم.. كعلمنا بذواتنا وبالصفات القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته، لا بمثاله عند العالم»[5]، وهو برأيه أقوى من العلم الحصولي، وتعليله أن انكشاف شيء عن آخر لأجل حضوره عنده، أقوى من انكشافه عنده لأجل حضور مثاله وصورته[6].

ويمكن الخلوص إلى أن العلم الحضوري هو حضور عين المدرَك لدى المدرِك، أو ما وجوده العلمي عين وجوده العيني، أو حضور المعلوم بحقيقته عند العالم لا صورته أو مثاله، ومن أمثلته علم النفس بذاتها، والأمور والصفات القائمة بها، وأفعالها النفسانية، وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم المجردات بذواتها. وجعل البعض علم الباري تعالى من هذا القبيل. ومنهم من جعله بارتسام الصورة في المجردات[7]. ومنهم من جعل علمه نوعاً خاصاً لا يشبه علم المخلوقين.

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٨.

(٤) أنظر:العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٥) م. ن.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ٣٠.

(٧) أنظر: التهانوي، كشاف،ج٢، ص: ١٢٢٠.

وهــنا تجــدر الإشــارة إلــى أن هــناك مــن ذهــب إلــى إنكــار العلــم الحضـوري،جاعلاً العلـم بأنفسـنا وصـفاتنا النفسـانية أيضـاً حصـولياً، وكـذا علـم الواجب[1]. ونشير هنا إشارة سريعة إلى كون بعض العلم الحضوري جزءاً من العلم الحادث الضروري، على ما سنعرفه عند تحليل الضروري لاحقاً، عند أكثر المناطقة والمتكلمين والأصوليين.

ب ـ **العلم الحصولي**: ويُسمى بالعلم الحادث والانفعالي والانطباعي وعلم المخلوق، وأطلق تارة في مقابل العلم القديم أو علم الخالق، وتارة في مقابل العلم الحضوري فما المقصود بالعلم الحصولي؟

أطلق الجرجاني على هذا النوع من العلم اسم العلم الحصولي والانطباعي[2]، وعرّفه بأنه «حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته في الذهن»[3]، وجعله في مقابل القديم، وسماه العلم المحدث أيضاً[4].

أما الشيرازي الذي جعله في مقابل العلم الحضوري، فعرّفه بأنه العلم الذي «يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني؛ كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية، كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك. ويقال لـه العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي»[5]. والعلم الحصولي والانطباعي مترادفان عند التهانوي، وهو يكون «بحصول صورة الشيء عن المدرك.. لأن حصول هذا العلم بالشيء إنما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن،

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ١٥٥.

(٥) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.

لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم»[1]. واعتبره الدوّاني ما تكون صورته العلمية غير صورته الخارجية[2]. وهو عند العطار يكون بحصول صور الأشياء في نفس العالم[3]. في مقابل العلم الحضوري والقديم.

٤ ـ العلم ضروري ونظري:

هذا وقد أجمع المناطقة الأصوليون والمتكلمون على تقسيم العلم الحصولي أو الانفعالي أو الانطباعي، باختلاف التسميات، إلى تصور وتصديق، إلا أنهم اختلفوا في هذه الأقسام حول ضروريتها أو نظريتها، فذهب الأغلب الأعم منهم إلى أن كلاً من التصور والتصديق ينقسمان إلى ضروري ونظري، وذهب البعض إلى القول بضرورية جميع التصورات وأن الانقسام إلى الضروري والنظري إنما يجري في التصديقات. وذهب قوم إلى أنه كله ضروري. وقد مرّ معنا تعريف كل من التصور والتصديق، فبقي الكلام على انقسامهما الآخر؛ أي إلى الضروري والنظري.

قبل الكلام على هذين القسمين، ينبغي الإلفات إلى أنه قد جرت العادة عند ترتيب النظر في العلم وأقسامه، الابتداء بالكلام على انقسام العلم إلى التصور والتصديق، ومن ثم الكلام على انقسامه إلى ضروري ونظري ومرادفاتهما، عند القائلين بهذا المذهب، وهم الأعم الأغلب من المفكرين. وقد أشار العطار إلى هذا الترتيب، بعد افتراض اعتراض عليه بوجود إمكانية لتقسيم العلم؛ أولاً إلى الضروري والنظري، ثم قسمته ثانياً إلى تصور وتصديق. وأجاب عنه بأن «هذا

---

(١) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٣) أنظر: م. ن.

الأسلوب مع كونه موجباً لبتر نظم المقدمات قلب للمعقول، لأن التقسيم باعتبار كيفية الحصول بعد التقسيم باعتبار الحصول نفسه، فإن تقسيم العلم إلى الضروري والنظري تقسيم له باعتبار الكيفية التي هي معنى عارض لكل منهما، والتقسيم باعتبار الحصول، سابق في نظر العقل على التقسيم باعتبار الكيفية والصفة»[1]. ونقل عن العماد في حواشي الشمسية أن تقسيم العلم إلى التصور والتصديق «من قبيل تقسيم الجنس إلى الأنواع التي يكون الامتياز الحاصل منه امتيازاً ذاتياً، بخلاف القسمة إلى الضروري والنظري، فإن التمييز الحاصل فيه تمييز عرضي، وتقسيم الشيء بحسب الذات مقدم على التقسيم بحسب الوصف»[2].

٤،١ ـ ثنائيات ضروري / نظري ومرادفاتها:

عبّر المناطقة والمتكلمون والأصوليون عن انقسام التصور والتصديق من خلال ثنائيات سبع هي: ضروري/نظري، ضروري/مطلوب، بديهي/نظري، هجمي/نظري، بديهي/كسبي، ضروري/كسبي، وفطري/غير فطري. وتوزعتهم هذه التقسيمات على النحو التالي:

١ ـ **ضروري/ نظري**: ذهب أصحاب هذه الثنائية إلى «أن العلم الحادث قسمان ضروري ونظري»[3]. ومن أعلام هذا التقسيم الباقلاني، الآمدي، الأرموي،

(١) العطار، الحاشية،ص: ٢٨.

(٢) م. ن.

(٣) الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٠٥؛ الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص: ١٥؛ الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ١٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٧؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ٥؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٨.

الإيجي، الزركشي، الدمنهوري والعطار، مع الإشارة إلى أن البعض استبدل، خلال كلامه عن هذا الأمر، الضروري بالبديهي والنظري بالكسبي، كما فعل العطار مثلاً عندما قال: «الانقسام إلى البديهي والكسبي إنما يجري في العلم الحصولي والعلم الحادث»[1].

٢ ـ **ضروري/ مطلوب**: وقال به ابن الحاجب، فبعد ذكر التصور والتصديق كقسمين للعلم، صرح بأن «كلاهما ضروري ومطلوب»[2]، وتابعه فيه الإيجي[3]، مع أنه ذُكر مع أصحاب التصنيف الأول أيضاً، فكأنه، ههنا، ساوى بين المطلوب والنظري.

٣ ـ **بديهي/ نظري**: بعد تقسيم العلم إلى تصور وتصديق ذهب أصحاب هذه الثنائية إلى القول: «وليس الكل من كل منهما بديهياً، وإلا لما جهلنا شيئاً، ولا نظرياً، وإلا لدار أو تسلسل، بل البعض من كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري يحصل بالفكر»[4]. ومن أقطاب هذا المذهب كل من القزويني، الرازي والجرجاني، مع الإشارة إلى أن القطب الرازي في كتابه «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، اعتمد ثنائية الأرموي: ضروري/ نظري، أما الجرجاني فقد تبنى في تعريفاته تقسيماً ثلاثياً غير مسبوق للعلم، هو بديهي/ ضروري/ استدلالي، مع أن استخدام مصطلحي ضروري/ بديهي إما أن يكون بالترادف فلا معنى للتكرار وبالتالي لا يصح التقسيم، وإما أن يكون البديهي أخصّ من الضروري متضمناً

---

(١) العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٦٤.

(٣) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٦٤.

(٤) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٢ ـ ١٦؛ الرازي، حرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ الجرجاني، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢.

فيه، وهنا أيضاً لا معنى لجعله قسماً قائماً بذاته. وهذه مسألة سنعود إليها عند تحليل هذه المفاهيم.

٤ ـ **هجمي/ نظري**: وقد ذكر هذه الثنائية الغزالي فقال: «وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»[١].

والملاحظ أن ثلاثة من التقسيمات السالفة اشترك أصحابها في مصطلح النظري واختلفوا في المصطلح الآخر، فتنوع بين ضروري وبديهي وهجمي.

٥ ـ **بديهي/ كسبي**: وقد ذهب أصحاب هذه الثنائية إلى «أن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهياً وقد يكون كسبياً»[٢].

ومن أعلام هذه القسمة الفخر الرازي وصدر الدين الشيرازي والعطار، الذي استخدم هذه الثنائية كمرادف لثنائية ضروري/ نظري، كما سبقت الإشارة.

وهنا لابد من الوقوف عند المذهب الذي كان عليه الإمام الرازي، من اعتبار أن التصورات كلها بديهية، وأن الانقسام إنما يجري في التصديقات، وهو المذهب الذي صرّح به في كتابه المحصّل، تحت عنوان القول في التصورات، فقال: «وعندي أن شيئاً منه غير مكتسب»[٣]. وهو مذهب قد رجع عنه إلى جريان التقسيم في كل من التصور والتصديق.

٦ ـ **ضروري/ كسبي**: ذكر أعلام هذا التقسيم بأن التصور والتصديق «يقتسمان بالضرورة والاكتساب»[٤]. وأشهر هؤلاء الطوسي، الحلي،

---

(١) الغزالي، المنخول، ص: ٤٢.

(٢) الرازي، أصول الدين، ص: ٢١؛ الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٨.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٢٥.

(٤) التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٨؛ الطوسي، التجريد، ص: ١٩٢؛ الحلّي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢؛ اليزدي، الحاشية، ص: ١٣؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٥٣.

التفتازاني، اليزدي، الخبيصي، وأبو منصور البغدادي[1].

اتفق أصحاب التقسيمين الأخيرين على مصطلح كسبي، واختلفوا على المصطلح الآخر، فمنهم من سماه ضرورياً، فتقاطع مع أصحاب التقسيم الأول والثاني على الضرورة، ومنهم من سماه بديهياً فتقاطع مع أصحاب التقسيم الثالث على البديهية.

٧ ـ **فطري/ غير فطري**: وهي ثنائية اعتمدها السهروردي، فقال بعد تقسيمه العلم إلى تصور وتصديق: «فمنهما فطري.. ومنهما غير فطري»[2].

٤،٢ ـ تحليل الثنائيات ومقارنتها

بعد الانتهاء من تصنيف الثنائيات، لابد من تحليلها تحليلاً مفهومياً ومعرفة المقصود من كل منها دلالياً واصطلاحياً، وبالتالي معرفة مدى اللقاء أو الاختلاف بين الأعلام حولها أو فيها.

١ ـ تحليل الضروري ومرادفاته:

سنعمد أولاً إلى تحليل النصف الأول من الثنائيات عند الجميع، والتي استخدمت كبدائل، وهي مصطلحات: ضروري، بديهي، فطري وهجمي، ومن ثم تحليل النصف الآخر من الثنائيات وهي: نظري، مطلوب، كسبي وغير كسبي، ومقابلة عناصر كل قسم ببعضها البعض لمعرفة مدى ارتباطها بعناصر القسم الآخر.

---

(١) قال: «إن علوم الناس وسائر الحيوانات هي ضربان: ضروري ومكتسب». أنظر: الباقلاني، الإنصاف، هامش رقم ٢، ص: ٢٣.

(٢) السهروردي (يحيى بن حبش)، اللمحات، حققه وقدم له أميل المعلوف، ط ٢، دار النهار، بيروت، ١٩٩١م، ص: ٥٨.

١،١ ـ الضروري:

استُعمل مصطلح الضروري في مقابل النظري والكسبي والمطلوب في التقسيمات السالفة، وكبديل للبديهي والهجمي، فما علاقته بهذه البدائل؟ وكيف عُرّف ومُثّل له؟

لقد جعل البعض الضروري مرادفاً لليقيني، الشامل للضروري والنظري، باعتبار أن الضروري هو ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله، سواء كان حصوله مقدوراً لنا بأن يكون عقيب النظر؛ عادة بخلق الله تعالى، لا بتأثير قدرتنا فيه، أو لم يكن حصوله مقدوراً لنا، وعليه فالعلوم كلها ضرورية. وبه قال الإمام الرازي؛ فإن القسم الأول أي الضروري ابتداءً، هو البديهي والضروري، والقسم الثاني هو الكسبي، كما يستفاد من شرح المواقف وحاشية السيالكوتي[١]. وإليه ذهب إمام الحرمين الجويني[٢]، وابن القشيري حيث قال: «العلوم كلها ضرورية جلية، وأن النظر هو التردد في أنحاء الضروريات، غير أن الضروريات لما انقسمت إلى مهجوم عليه في المرتبة الأولى، وإلى ما يحتاج فيه إلى فكر، سُمي أحد القسمين ضرورياً والآخر نظرياً»[٣].والملاحظ أن من رادف بين اليقيني والضروري، إنما نظر إليه باعتبار التأثير، وهو المذهب الأشعري القائل بأن لا تأثير للعبد في فعله، بل هو خلق الله وكسب للمخلوق، والضرورة بمعنى اليقين «لا تنافي التوقف على النظر، إنما تنفي توقفه عليه وجوباً لا عادة»[٤]. وعليه، يكون الخلاف في البناء الكلامي والفلسفي للمسألة لا في واقعها الإجرائي والواقعي. ومن هنا نجد أنهم

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٨.
(٢) أنظر: م. ن؛ صبحي، في علم الكلام، ج٢، ص: ١٥١.
(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٩.
(٤) الإيجي، المواقف، ص: ١٢.

عندما وصلوا إلى تقسيم الضروري، المستخدم بمعنى اليقيني، قسّموه إلى ضروري ونظري أو ما يرادفهما.

وهناك من ذهب إلى القول، بأن الضروري هو خصوص المقابل للنظري أو ما يرادفه، وحدّوه بما «لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه؛ نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدى في النفس من الضروريات»[1]. وأمثاله من التعريفات، نذكر منهم الباقلاني، والبغدادي[2]، الذي قسّمه أيضاً إلى حسي وبديهي، والبديهي إلى بديهي في الإثبات وبديهي في النفي[3]، والآمدي الذي عرّفه بأنه «العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال»[4]، وكذلك فعل الإيجي[5].

١،٢ ـ الضروري مرادف للبديهي:

يستعمل الضروري في أحد معانيه كمرادف للبديهي بالمعنى الأخص، أي الأولي، والّذي يعرّف عادة بما يكون مجرد تصور الطرفين كافياً في جزم العقل بالنسبة بينهما[6].

ولكن إطلاق الضروري على البديهي بالمعنى الأخص، لا يكون إلا بقيد

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣ .

(٢) قال: والفرق بينهما {الضروري والمكتسب} من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب،واستدلاله عليه، ووقع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه؛ أنظر: م. ن، هامش٢، ص: ٢٣.

(٣) أنظر: م. ن، هامش٣، ص:٢٣.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص: ١٥.

(٥) أنظر:الإيجي، المواقف، ص: ١١.

(٦) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٨؛ الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٨.

وضميمة، والتعريف ههنا واضح أنه في الضرورة الذهنية أو العقلية دون الحسية، وهو ما سنلحظه فيما سيلي من موقف الزركشي.

كما وأطلق الضروري كمرادف للبديهي بالمعنى الأعم، وعرّف بأنه ما «لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج»[1].

وقال الزركشي إن تعريف الضروري بالذي لا يقع عن نظر واستدلال «خاص بالعقلي منه، أما الحسي فهو العلم بالمحسوسات، وأما المركب منهما؛ فإن كان الحسي سمعاً فهو المتواترات، وإلا فالتجريبيات والحدسيات»[2]. ومن أصحاب هذا التعريف كل من الجرجاني والزركشي، كما مرّ، والأرموي الذي عرفه بأنه ما «لا نحتاج في تحصيله إلى نظر»[3]، أو تأمل كما قرر الأخضري[4]، الدمنهوري[5]، الدسوقي[6]، الطوسي[7]، التفتازاني[8]، اليزدي[9]، والخبيصي[10]. أما الحلي فقد فصّل بين التصوري والتصديقي منه، فقال: فالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب.. والضروري من التصديق ما لا يتوقف الذهن في

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ٤٣؛ التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٨.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٩.

(٣) الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ١٠.

(٤) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٥) أنظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ٦.

(٦) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٥٢.

(٧) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ١٩٢.

(٨) أنظر: التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٨

(٩) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ١٣.

(١٠) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٥٢.

الحكم بالنسبة على غير تصور الطرفين»[1].

وإذا أردنا أن نقارن بين ميادين استعمال الضروري بمعنييه، أي البديهي بالمعنى الأعم والبديهي بالمعنى الأخص، لوجدنا أن الضروري المستخدم في تقسيم التصور والتصديق، إنما استُخدم إجمالاً، وفي الأغلب الأعم، من قبل العلماء المناطقة والأصوليين والمتكلمين، كمرادف للبديهي بالمعنى الأعم، الشامل للنظري والحسي والمركب منهما. وهو ما يمكن أن تشير إليه المعلومات الداخلة في عداد الضروريات والأمثلة عليها، فقد ذكر الباقلاني منها «العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدى في النفس من الضرورات»[2]. وفسّر العلم المبتدأ في النفس بنحو «علم الإنسان بوجود نفسه، وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والصحة والسقم، والعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق، وكل معلوم بأوائل العقول، والعلم بأن الثمر لا يكون إلا من شجر أو نخل، وأن اللبن لا يكون إلا من ضرع، وكل ما هو مقتضى العادات»[3].

وعند ذكر الضروريات عدد التهانوي منها: «المحسوسات بالحواس الظاهرة.. ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة؛ كعلم الإنسان بألمه ولذته، ومنها العلم بالأمور العادية، ومنها العلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها؛ كعلمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»[4]. وقد مر تقسيم الزركشي لها إلى عقلي وحسي ومركب منهما، ويدخل في هذا الأخير

---

(١) الحلّي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢.

(٢) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣.

(٣) م.ن، ص: ٢٤.

(٤) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٦.

المتواترات والتجريبيات والحدسيات[1]. وقال البغدادي إنه ما تدركه الحواس الخمس والبديهي، الذي عُرِّف بأنه ما لزم أنفس الخلق،وهذا الأخير قسمان «بديهي في الإثبات؛ كعلم العالم منا بوجود نفسه، وبما يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع وعطش وحرّ وبرد وغم وفرح ونحو ذلك، والثاني علم بديهي في النفي؛ كعلم العالم منا باستحالة المستحيلات؛ وذلك كعلمه بأن شيئاً واحداً لا يكون قديماً ومحدثاً، وإن الشخص لا يكون حيّاً وميتاً في حال واحد، وأن العالم بالشيء لا يكون جاهلاً به من الوجه الذي علمه في حال واحدة»[2]. ومثّل الأخضري للضروري بالعلم «بأن الواحد نصف الاثنين والنار محرقة»[3]، وفصّل الدمنهوري بين التصديقي والتصوري من الضروريات، فاعتبر التصوري إدراك المعنى والتصديقي إدراك وقوع النسبة[4]. وصرّح الدسوقي بأن الضروري مرادف للبديهي بالمعنى الأعم، وصادق بأن «لا يتوقف على شيء أصلاً كإدراك أن الواحد نصف الاثنين، وبما إذا توقف على حدس كإدراك أن نور القمر مستفاد من نور الشمس، أو تجربة كإدراك أن السمقونيا مسهلة للصفراء، وحينئذ فيدخل في الضروريات القضايا الأولية والحدسية والتجريبية»[5].

ولا بد من الإشارة، ههنا، إلى أن بعض المعلومات المصنّفة ضرورية، والتي أوردناها في الاستشهادات السالفة، دليل على ما ذهبنا إليه من اعتبار عدد كبير

---

(١) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٩.

(٢) البغدادي، أصول الدين، نقلاً عن عماد الدين حيدر أحمد في تحقيقه لكتاب الإنصاف للباقلاني، هامش رقم ٣، ص: ٢٣.

(٣) الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٤) أنظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ٦.

(٥) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٥٢.

من الأعلام العلم الحضوري كجزء من العلم الحادث في مقابل القديم، ويستعمل عادة في مقابل الحصولي؛ بمعنى أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق، وكل منهما ينقسم إلى ضروري ونظري، والحضوري يندرج تحت الضروري منه، ذلك أن تعريف العلم الحضوري والتمثيل له «بأنه حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن؛ كعلم زيد لنفسه»[1]، أو ما يكون «نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية»[2]. أو العلم الحاصل «بحضور الأشياء أنفسها عند العالم؛ كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها»[3]، يوضح، بلا لبس، أنه أحد أقسام الضروري، أعني به، ما عُرف بالمشاهدات أو الوجدانيات من مواد القضايا، وأمثلتهما الموحّدة خير شاهد على ذلك. وقد ذكر الباقلاني منها «علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة والألم والغم..»[4]، أما التهانوي فذكر منها «المحسوسات بالحواس الباطنة، كعلم الإنسان بألمه ولذته..»[5]، وعدّ منها البغدادي علم العالم منا «بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع..»[6]. وهو ما سنلحظه بوضوح أكبر عند معالجة مواد القضايا.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.

(٢) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.

(٣) التهانوي: كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٤) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٤.

(٥) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١١١٦.

(٦) البغدادي، أصول الدين، نقلاً عن عماد الدين حيدر أحمد، كتاب الإنصاف للباقلاني، هامش ٣، ص: ٢٣.

ولما كان الضروري مستخدماً عملياً كمرادف للبديهي بالمعنى الأعم لا بالمعنى الأخص، وقد مر تعريفه، سنتجاوز الوقوف على البديهي لتطابقه مع الضروري.

١.٣ ـ الهجمي:

استخدم الغزالي مصطلح الهجمي في مقابل النظري، أي أنه يأتي بالمقارنة مع مصطلحي الضروري والبديهي، إما كبديل أو كرديف. وهذا ما سيتضح من خلال التعريف الذي قُدّم له، والأمثلة التي سيقت لتبيانه، فما الذي قصده الغزالي بهذا المصطلح؟ وكيف عرّفه؟ وما هي الأمثلة التي أوردها عليه؟

العلم الهجمي عند الغزالي هو قسم من العلم الحادث والقسم الآخر هو النظري، قال: «وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»[١]، وقد عرّفه بما «يضطر إلى علمه بأول العقل»[٢]، ومن أمثلته «العلم بوجود الذات والآلام واللذات»[٣].

١.٤ ـ الفطري:

وضع صاحب هذا التقسيم، أي السهروردي، الفطري في مقابل غير الفطري، وهو ما ينقسم إليه كل من التصور والتصديق. وهو لم يختلف عن سواه إلا بإبدال الضروري بالفطري والنظري بغير الفطري، ومقارنة المتن بغيره من المتون توضح الترادف بين مصطلحه ومصطلح غيره، قال: «اعلم أن العلم

---

(١) الغزالي، المنخول،ص: ٤٢.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

إما تصور أو تصديق.. فمنهما فطري كتصور مفهوم الشيء، وكتصديقك بأن الكل أعظم من الجزء، ومنهما غير فطري كتصور الملك والنفس، وكتصديقك بأن للكل مبدأ»[1]. وبالمقارنة بين هذا التقسيم للعلم، والذي لم يُعرَّف فيه كل من الفطري وغير الفطري، وبين غيره من التقسيمات، فإنها بالرغم من اختلافها في الاصطلاحات والتسميات، إلا أن مصاديقها والأمثلة التي أوردت عليها واحدة، وكأن صاحبها فقط استبدل الضروري أو البديهي بالفطري والنظري بغير الفطري[2].

إن مصطلحات ضروري، بديهي، هجمي، وفطري، وبعد الاستقراء لتعريفاتها، قد تبدو متغايرة ومتخالفة للوهلة الأولى، إلا أن المحقق يرى أن الضروري استعمالياً وضع في مقابل النظري والمطلوب والكسبي، وكذلك استُخدم البديهي في مقابل النظري والكسبي. وما توحّد مقابلات الضروري والبديهي إلا علامة على ترادفهما. ثم إن مصاديق الضروري عند قراءتها قراءة تفصيلية تجلو الموقف تماماً، إذ عُدَّ، على سبيل المثال، من التصديقات الضرورية أو البديهية الأوليات وما للحس مدخل فيه على نحو الإجمال أو التفصيل.

والأمر نفسه ينطبق على مصطلح الهجمي الذي استخدم في مقابل النظري، وعلى الفطري المستعمل في مقابل غير الفطري.

---

(١) السهروردي، اللمحات، ص: ٥٨.

(٢) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٠؛ لوامع الأسرار، ص: ١٢. وقارن بين الأمثلة التي أوردها الرازي لكل من الضروري والنظري، وبين التي أوردها السهروردي لكل من الفطري وغير الفطري.

٢ ـ تحليل النظري ومرادفاته

وننتقل الآن إلى تحليل القسم الآخر للثنائيات وهي: نظري، كسبي، مطلوب، غير فطري، والمقارنة فيما بينها ومعرفة العلاقة التي تحكم هذه المفردات.

٢،١ ـ النظري:

استُخدم مصطلح النظري في مقابل الضروري، البديهي والهجمي، وقد عرّفه الباقلاني أنه «ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة. ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه»[١]. وعرّفه القزويني بأنه ما «يحصل بالفكر»[٢].

وذهب القطب الرازي أيضاً إلى أن النظري «ما يحتاج في حصوله إلى نظر كتصور حقيقة الملك والروح والتصديق بحدوث العالم»[٣]، وذكر في شرح الشمسية أنه ما «يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور العقل والنفس، وكالتصديق بأن العالم حادث»[٤]. والنظري عند الآمدي هو «العلم الذي تضمنه النظر الصحيح»[٥]، وبه قال الإيجي[٦]. أما الجرجاني فتابع الرازي، ومن سبق ذكر أقوالهم، بأنه «الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب؛ كتصور النفس والعقل، وكالتصديق بأن العالم حادث»[٧].

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦.

(٣) الرازي، لوامع الأسرار، ص: ١٠.

(٤) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص: ١٥.

(٦) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١١.

(٧) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٤١؛ حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٣.

وهو عند الزركشي ما لم يكفِ مجرد تصور طرفي القضية في الجزم به[1]، فالتصور النظري كمعرفة الملك والروح.. والتصديق النظري كالعلم بأن العالم حادث[2]. وعبّر عنه الأخضري، بما «يحصل بالنظر والاستدلال؛ كالعلم بأن الواحد عشر عشر المائة، وبأن العالم حادث»[3]. وتابعه الدمنهوري، في «إيضاح المبهم»، بقوله: «إن النظري من كل من التصور والتصديق ما احتاج للتأمل.. ومثال التصور النظري إدراك معنى الواحد نصف سدس الإثني عشر.. ومثال التصديق النظري إدراك وقوع النسبة في قولنا الواحد سدس الاثني عشر»[4].

قد مرّ في التعاريف السالفة مفردات هي: النظر، الفكر، الكسب، الروية، الاستدلال، والتأمل، إلا أن مفردتي النظر والفكر تكررتا في أغلب المواقع، فما المقصود بكل من هاتين المفردتين؟

أ ـ النظر: «النظر هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»[5]. وقد نسب الإيجي هذا التعريف إلى أرباب التعاليم، فهو عندهم اكتساب المجهول بالمعلومات[6].

وحدّه الباقلاني بأنه «الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن»[7]. وعرّفه الأرموي والقطب الرازي بأنه «ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير

---

(١) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٨.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٥٩.

(٣) الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٤) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ٦.

(٥) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٥٢؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥؛ التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٧٠٦.

(٦) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٢٢.

(٧) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٧٠٥ح الإيجي، المواقف، ص: ٢١.

الحاصل»[1]. وذكر الأخير بأن تقييد الأمور بالحاصلة دون المعلومة أولى، إذ «يندرج فيه مواد جميع الأقيسة»[2].

أما من رآه «مجرد التوجه؛ فمنهم من جعله عدمياً، فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات، ومنهم من جعله وجودياً، فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبهوه بتحديق النظر في المبصرات»[3].

وقد تداخل النظر والفكر عند أعلام المفكرين، فعدهما البعض مترادفين في حين فرّق بينهما البعض الآخر.

ب ـ **الفكر**: عرّف القطب الرازي الفكر بأنه «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول، كما إذا حاولنا تحصيل معرفة الإنسان، وقد عرفنا الحيوان والناطق، ورتبناهما بأن قدمنا الحيوان وأخّرنا الناطق، حتى يتأدى الذهن منه إلى تصور الإنسان، وكما إذا أردنا التصديق بأن العالم حادث، ووسطنا المتغير بين طرفي المطلوب، وحكمنا بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، فحصل لنا التصديق بحدوث العالم»[4]. وتعريف الفكر، ههنا، هو حرفياً تعريف النظر السالف. وعليه، يكون النظر والفكر مترادفين، وهو ما قال به كل من الدسوقي والعطار[5].

وقد عرّفه ابن سينا ـ بالمثل ـ بانتقال الإنسان «عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدّق بها، تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً إلى أمور غير حاضرة فيه»[6].

---

(١) الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ١٠؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ١١.

(٢) م. ن.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ٢٢.

(٤) الرازي، تحرير الواعد المنطقية، ص: ١٦.

(٥) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٥٦؛ العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٦) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المنطق، القسم الأول، ص: ١١٩ ـ ١٢٤.

وعرض الطوسي في شرحه للإشارات معانٍ ثلاث للفكر، مع أنه تبنى التعريف السالف الذكر، فقال: «الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة.. أي حركة كانت، إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات، فقد يُسمى تخيلاً، وقد يطلق على معنى أخصّ من الأول: وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب، مترددة في المعاني الحاضرة عندها، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها، إلى أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب. وقد يطلق على معنى ثالث وهو أخصّ من الثاني: وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن تجعل الرجوع إلى المطالب جزءاً منه، وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب.

والأول: هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الإنسان.

والثاني: هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق.

والثالث: هو الفكر الذي يستعمل بإزاء الحدس»[1]. والفكر المستخدم ههنا في التعريف، هو بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة.

إذاً، فلقد استُخدم الفكر تارة بالمعنى الثاني، وتارة بالمعنى الثالث، وفي قول العطار: «فالمتقدمون ذهبوا إلى أن الفكر مجموع الحركتين وذهب المتأخرون إلى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية»[2]. إشارة إلى هذا الأمر، إلا أن الاختلاف في الاستخدام لا يخرج النظر والفكر عن الترادف على القولين بحسب العطار، قال: «ويرادف الفكر النظر على القولين»[3]، وذكر التهانوي أن الرأي المشهور هو ترادف الفكر والنظر[4]. وقيل: «الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، القسم الأول، ص: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٨٥.

ضمنه[1]، ذكره أبو الفتح فقال: «وربما يُفرَّق بينهما بأن الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم لهما، والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب»[2].

٢،٢ ـ الكسبي:

استخدم المناطقة الكسبي في مقابل الضروري والبديهي. فإن كان الضروري أو البديهي هو ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، فالكسبي خلافه، أي ما يتوقف حصوله على نظر وكسب[3]؛ كتصور العقل والإنسان، وكالتصديق بأن العالم حادث[4]. ومثَّل لهما الفخر الرازي بقوله: «والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن...، والتصديقات الكسبية كقولنا الإله واحد والعالم محدث»[5]. وبناءً على التعريفات والأمثلة المقدّمة آنفاً، يمكن القول إن الكسبي والنظري مترادفان. إلا أن البعض ذهب إلى جواز الكسب بغير النظر، وبذا جعل الكسبي أعم من النظري، فقد ذُكر في شرح العقائد النسفية، أن الاكتسابي «علم يحصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات»[6]. وأصحاب هذا المذهب، جعلوا العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً،

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٣) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٩ ـ ٥٣؛ اليزدي، الحاشية، ص: ١٣؛ التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٨؛ الحلّي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢.

(٤) انظر: م. ن.

(٥) الرازي، أصول الدين، ص: ٢١.

(٦) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٣٦٣.

أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، بخلاف الآخرين الذين جعلوه ضرورياً أي حاصلاً بلا استدلال[1].

وبالاختصار يمكن القول إن من جوّز الكسب بغير النظر جعل الكسبي أعم من النظري، ومن لم يجوزه قال النظري والكسبي مترادفان.

٢،٣ ـ المطلوب:

هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري، وعلى هذا ذكر ابن الحاجب والإيجي أن كل من التصور والتصدق ضروري ومطلوب[2].

فإن كان التصور الضروري لا يتقدمه تصور يتوقف عليه، لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء، فالمطلوب بخلافه، «أي يطلب مفرداته بالحدّ»[3].

وإن كان التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه، فالمطلوب بخلافه، أي يطلب بالدليل[4]. وأوغل الإيجي في تمييز التصور المطلوب بأنه ما كان متعلقه مركباً، فالمركب يكتسب الحد دون البسيط، ولأنه مركب تطلب مفرداته لتعرف متميزة[5]. أما المطلوب التصديقي، فهو ما «يتقدمه تصديق يتوقف عليه، وهو دليله، فيطلب بالدليل»[6].

وقيل المطلوب أعمُّ من الدعوى، وهو إما تصوري كماهية الإنسان، أو

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج ١، ص: ٦٤؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٣) م.ن.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٦) م. ن، ص: ٦٤ ـ ٦٥.

تصديقي مثل العالم حادث. ويسمى أيضاً مطلباً لما يطلب به التصورات، مثل قولهم الإنسان ما هو؟ والتصديقات كقولهم هل العالم حادث[1]؟

إذاً، فالنظري يُطلق على مقابل الضروري والبديهي والهجمي، ويسمى أيضاً، كسباً ومطلوباً[2]، إلا عند من ذهب إلى أن الاكتسابي، «ما يكون حاصلاً بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار؛ كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات»[3]. وعليه، يكون الكسبي أعم من الاستدلالي، وتكون الحسيات مثلاً اكتسابية. إلا أن السائد بين أعلام التراث غيره، إذ غالباً ما عُرِّف النظري أو الكسبي بما يتوقف حصوله على نظر وكسب[4].

إن الغاية الأساس من إفراد قسم بأكمله لبحث انقسام العلم إلى أقسامه، لاسيما انقسامه إلى ضروري ونظري ومرادفاتهما، هي التوقف ملياً عند خصوص التصديق الضروري والنظري لا التصوري، لأنها هي التي تشكل مواد القضايا أو مواد القياس، التي سندرسها في الفصل التالي، سواء كانت يقينية أو غير يقينية، قطعية أو ظنية، بحيث تشكل اليقينية المرتكزات والأسس الموثوقة للعلوم، فهي مادتها البنائية التي منها يُشاد صرحها ويعلو، لأنها إما مبادئ أو مرتكزة إلى مبادئ، وبمعنى آخر، فهي إما ضرورية أو نظرية. بينما تشكل غير اليقينية أو

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٥٧٠.

(٢) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ١٧١٠.

(٣) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ١١١٧.

(٤) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٩ ـ ٥٣؛ اليزدي، الحاشية، ص: ١٣؛ التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٨؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٤١؛ وحاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٣.

الظنية المادة البنائية لسائر الاعتقادات الأخرى، والتي تنتج بحسب موادها الفنون والصناعات المتنوعة، من جدل خطابة، سفسطة وشعر.

ولذا سيكون الفصل الثاني من الباب الثاني، عبارة عن دراسة مواد القضايا التي عرفها التراث العربي ـ الإسلامي لتمييز اليقيني منها وغير اليقيني، وبمعنى آخر، ما يصح وصفه بأنه علم وما لا يصح، ما يصدق عليه مفهوم العلم كما حلّلناه وما لا يصدق، وعلام من المبادئ والمواد نستطيع تأسيس علومنا؟

الفصل الثاني:

مواد القضايا

التفرقة بين العلم واللاعلم

القسم الأول: مبادئ اليقين؛ الأسس البنائية للعلم
قراءة في الحدود، المصادر والحجية.

القسم الثاني: مواد القضايا غير اليقينية أو الظنية

القسم الثالث: تفاوت العلوم؛ تعليل وترتيب

تُشكل مواد القضايا ركناً أساسياً من ركني القياس، فكما أن للصورة دورها الأساس والوازن في صحة القياس، فكذلك الأمر بالنسبة لمادة القضية. وقد أولى المناطقة أهمية كبرى لبحث مواد القياس، باعتبارها الضابطة التي تحدد القيمة العلمية لكل إنتاج معرفي، بعد مراعاة الصورة أو الشكل القياسي، والتي تُميز الصناعات الخمس: البرهان، الجدل، الخطابة، السفسطة والشعر.

وما سنقاربه في هذا الفصل ـ بعد ما سلف من تعريف العلم وتحديد عناصره الضرورية والكافية، وانقسامه إلى ضروري ونظري ـ هو البحث عن هذه المواد، كما قرأها المناطقة المسلمون، ومعرفة مدى انطباق كل منها على مفهوم العلم موضوع التحليل؛ اعتقاد صادق جازم لموجب، بشقيه الضروري والنظري، أو لا انطباقها، وبالتالي اندراجها تحت الأقسام الأخرى للتصديق التي سبق لنا بحثها بحثاً تفصيلياً، ومن ثم معرفة القيمة العلمية لكل صنف من أصناف مواد القضايا، والتي ستشكل المدخل الجوهري لتقييم النتاج المعرفي العربي ـ الإسلامي. وقبل التطرق إلى البحث عن أصناف مواد القضايا، لابد من تدوين بعض الملاحظات:

١ ـ أساس التقسيم

تجدر الإشارة هنا، إلى أن معظم المناطقة اعتمدوا في تقسيم مواد القياس،

أو مواد القضايا، كمبدأ أو أساس، ثنائية من الثنائيات التالية: يقينية/ غير يقينية[1]، قطعية/ ظنية[2]، الواجب قبولها/ غيرها[3]، ومصدّق به/ غير مصدق به (مُتخيَّل)[4].

يستنتج من هذه الثنائيات، أن الثلاث الأولى منها، تعبيرات مختلفة لمضامين واحدة من حيث المفهوم، فيما الثنائية الأخيرة، تلحظ من ضمنها عموم المقدمات أو القضايا التي تحدث تصديقاً في النفس، بغض النظر عن طبيعة التصديق، سواء كان ظناً، جهلاً مركباً، وهماً أو علماً يقينياً. ولذا تضمَّن القسم الأول كل أنواع التصديقات، في حين لم يشمل القسم الثاني، أي غير المصدّق به، سوى المتخيّل، لأنه عند أصحابه ليس من التصديقات.

٢ ـ أصناف مواد القضايا باعتبار العدد

تفاوتت أصناف مواد القضايا بين عَلَمٍ وآخر، وكذلك أعدادها، بل أكثر من ذلك فهي تفاوتت عند الشخص الواحد أحياناً بين كتاب وكتاب. فمدارك اليقين، على سبيل المثال، عند الغزالي، تفاوتت عدداً وصنفاً، فهي أربعة في

---

(١) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٣٨ ـ ١٤٢؛ الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧ ـ ٣٨؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٦؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧ ـ ٤٢٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٧ ـ ٤٢٢.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٦ ـ ٤٣.

(٣) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ١٩٩؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات،المنطق، القسم الأول، ص: ٣٤١؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، القسم الأول، ص: ٣٤١؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٣؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢١٩.

«معيار العلم»: أوليات، محسوسات، مجربات وقضايا فطرية القياس[1]، وأصبحت في «محك النظر» خمسة: أوليات، محسوسات ظاهرة، مشاهدات باطنة، تجربيات ومتواترات[2]. ووصلت إلى ستة في «المستصفى»، وهي الخمسة المذكورة في محك النظر إضافة إلى المقرونة بالقرائن[3].

وأصناف مواد القضايا تتراوح عند الأعلام بين العشرة أصناف والخمسة عشر صنفاً، باعتبار أن العنوان العام هو مواد القضايا، أما إذا كان العنوان العام هو مبادئ القضايا، فإنه لا يلحظ النظري في أصنافه. وعليه تتراوح مبادئ القضايا بين تسعة أصناف وأربعة عشر صنفاً. والفرق بين التسميتين، أو الأولى يندرج تحتها عموم أصناف القضايا المستعملة في جميع أنواع الأقيسة، سواء كانت مبادئ أو مستندة إلى مبادئ، وبمعنى آخر، سواء كانت ضرورية أو نظرية. أما الثانية، أي مبادئ القياس أو القضايا، فهي المستغنية عن البيان والحجة. وإذا اعتبرنا أن النظريات صنف ثابت عند الجميع، والكل معترف بها، بقي أن نبحث عن المبادئ من ناحية الصنف والعدد، وهي المتدرّجة من التسعة إلى الأربعة عشر صنفاً.

١،٢ ـ التصنيف التساعي:

مبادئ قضايا / الأعلام	أوليات	محسوسات	مجربات	حدسيات	متواترات	مشهورات	مظنونات	مشبهات	مخيلات
الأرموي	×	×	×	×	×	×	×	×	×

---

(١) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٣ ـ ١٦٩.

(٢) أنظر: الغزالي (محمد بن محمد)، محك النظر، تحقيق ضبط وتعليق رفيق العجم، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م، ص: ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٦.

٢،٢ ـ التصـنيف الأحـد عشـري: ويشترك فيه ابن سينا في الإشارات، الإيجي والجرجاني في المواقف وشرحه، وهو التالي:

الأعلام / مبادئ القضايا	ابن سينا	الأيجي	الجرجاني
أوليات	×	×	×
مشاهدات	×	×	×
فطريات	×	×	×
مجربات	مجربات	×	×
متواترات		×	×
حدسيات		×	×
وهميات	×	×	×
مشهورات	×	×	×
مقبولات	×	×	×
مسلمات	تقريريات	×	×
مشبهات	×		
مظنونات	×		
مخيلات	×		
مقرونة بالقرائن		×	×

جدول بياني بالتصنيف الأحد عشري لمبادئ القضايا

٣ ،٢ ـ التصـنيف الإثـني عشـري: ومن أصحابه: القزويني، السهروردي، الحلي، الأخضري، الدمنهوري، السيالكوتي، الرازي في تحرير القواعد المنطقية، التفتازاني في التهذيب، الخبيصي والعطار في حاشيته.

الأعلام / مبادئ القضايا	القزويني	السهروردي	الدمنهوري	الأخضري	الحلي	السيالكوتي	الرازي	الخبيصي	العطار	التفتازاني
أوليات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
مشاهدات	مشاهدات	مشاهدات	×	×	محسوسات	مشاهدات	مشاهدات	مشاهدات	محسوسات	محسوسات
محسوسات			×	×						
مجربات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
متواترات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
فطريات	×				×	×	×			
حدسيات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
وهميات	×	×		×	×	×	×	×	×	×
مشهورات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
مقبولات	×	×	×	×	مأخوذات	×	×	×	×	×
مسلمات	×	تقريريات	×			×	×	×	×	×
مشبهات		×	×	×	×			×	×	×
مظنونات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
مخيلات	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

جدول بياني بالتصنيف الإثني عشري لمبادئ القضايا

٤،٢ ـ التصنيف الثلاث عشري: ومن أصحابه الطوسي في شرح الإشارات، الساوي في البصائر النصيرية، الرازي في لوامع الأسرار، والدسوقي في التجريد الشافي، على اعتبار المشاهدات صنفاً واحداً يندرج تحتها الظاهرة منها والباطنة، وإلا عدّ مع أصحاب التصنيف الأربع عشري، باعتبارهما صنفين

مستقلين، وهو ما لم يتخذ منه موقفاً واضحاً. والباجوري في شرحه للسلم المسمى بإيضاح المبهم.

الأعلام / مبادئ القضايا	الطوسي	الساوي	الرازي	الدسوقي	الباجوري
أوليات	×	×	×	×	×
مشاهدات	محسوسات	مشاهدات	محسوسات	×	×
محسوسات				×	×
مجربات	×	مجربات	×	×	×
حدسيات	×		×	×	×
متواترات	×	×	×	×	×
فطريات	×	×	×	×	
وهميات		×	×	×	×
مشهورات	×	×	×	×	×
مشهورات في بادئ الرأي	×	×			
مقبولات	×	×	×	×	×
مسلمات	×	×	×	×	×
مشبهات	×	×	×	×	×
مخيلات	×	×	×	×	×
مظنونات	×	×	×	×	×

جدول بياني بالتصنيف الثلاث عشري لمبادئ القضايا

٥ ، ٢ ـ التصنيف الأربع عشري: ومن أعلامه ابن سينا في البرهان، الطوسي في التجريد في المنطق، والدسوقي، كما مرّ، على أحد الأوجه التي قدمها.

وفيما يلي الجدول البياني.

الأعلام / مبادئ القضايا	ابن سينا	الطوسي
أوليات	×	×
محسوسات	محسوسات	محسوسات
مشاهدات	محسوسات	محسوسات
مجربات	مجربات	×
حدسيات		×
متواترات	×	×
فطريات	×	×
وهميات	×	×
مشهورات	×	×
مقبولات	×	×
مسلمات	×	×
مشبهات	×	×
مشهورات في بادئ الرأي	×	×
مظنونات	×	×
مخيلات	×	×
مشهورات محدودة	×	

جدول بياني بالتصنيف الأربع عشري لمبادئ القضايا

ينبغي التذكير أن الجداول السالفة لا تلحظ إلا مبادئ القياس، لا كل مواد القياس، أي أنها استثنت المواد المكتسبة أو النظرية التي تستند في نهاية الأمر إلى المبادئ، وعددها يرقى إلى ستة عشر صنفاً، وإذا أضفنا إليها النظريات تصبح سبعة عشرة صنفاً، وهي:

أوليات، مشاهدات، محسوسات، مجربات، متواترات، حدسيات، فطرية القياس، وهميات، مشهورات، مقبولات، مسلمات، مشبهات، مظنونات، مخيلات، مشهورات في بادئ الرأي، مقرونة بالقرائن ونظريات. وهي التي سنعمد إلى دراستها تفصيلياً في الفصل التالي.

القسم الاول

مبادئ اليقين: الأسس البنائية للعلم

قراءة في الحدود، المصادر والحجية

١ ـ الأوليات

قوّم المناطقة والمتكلمون والأصوليون الأوليات على أنها من أهم مبادئ اليقين، فرتبوها أولاً، بل ذهب البعض، كالطوسي والحلي، إلى اعتبار الأوليّات عمدة المبادئ جميعاً ورئيسها. ذلك أن الأوليات هي «القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيها توقف إلا على وقوع التصور والفطانة للتركيب، ومن هذه ما هو جلي للكل، لأنه واضح تصور الحدود، ومنها ما ربما خفي وافتقر إلى تأمل الخفاء في تصور حدوده»[١]. واختصر البعض تعريفها فقال: «ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين»[٢].

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المنطق، ص: ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٤ ؛ المستصفى، ج١، ص: ٤٤ ـ ٤٥؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٧ ـ ٤١٨؛ العطار، الحاشية،ص: ٤١٨.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠؛ الجرجاني، شرح ☜

وبتعبير آخر، هي قضايا يكون مجرد تصور طرفيها كافياً في جزم العقل بالنسبة بينهما[1]. ويقال لها أيضاً البديهيات بالمعنى الأخص، إذ أطلق البعض البديهي على الضروري، وقد مرّن وسمّاها البعض الأولي الواجب قبوله[2].

وقيّد الساوي الأوليّات بقيود عدمية، تنفي عنها ما قد يختلط أو يشتبه بها من القضايا، فقال هي: «القضايا التي يصدّق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، من تعلّم أو تخلق بخلق أوجب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوة الوهم، أو قوة أخرى من قوى النفس، ولا يتوقف العقل في التصديق بها إلا على حصول التصور لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق»[3].

والتوقف في الحكم بعد تصور الطرفين في هذا النوع من القضايا، إنما يقع «إما لنقصان الغريزة كما للصبيان والبلّه، وإما لتدنّس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام والجُهّال»[4].

ومن الأمثلة التي أوردت على القضايا الأولية:

☜ المواقف، ج٢، ص: ٣٧؛ التعريفات، ص: ٣٩؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٧ ـ ٤١٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، (إبراهيم بن محمد)، حاشية السلم، المطبعة الحميدية المصرية، مصر، ١٣١٣هـ ص: ٩٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(١) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٢) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ١٤.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤١٨؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢.

الكل أعظم من الجزء.

الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية[1].

الثلاثة مع الثلاثة ستة.

الاثنان أكثر من الواحد[2].

علم الإنسان بوجود نفسه.

النقيضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر[3].

الواحد نصف الاثنين[4].

السماء فوقنا والأرض تحتنا[5].

وقد اعتبر جميع المناطقة أن الأوليات هي من اليقينيات، بل وأوكدها على الإطلاق، وهي تقوم حجة على الغير[6]، باعتبار أن الكل يشترك فيها.

٢ ـ المحسوسات/ المشاهدات

لقد استُخدمت المحسوسات والمشاهدات كمترادفتين؛ وقسمت إلى ما يُدرك بالحواس الظاهرة وإلى ما يدرك بالقوى الباطنة. كما واستُخدمت المحسوسات للإشارة إلى خصوص ما يدرك بالحواس الظاهرة، ووقعت المشاهدات في مقابلها. وقد استُعملت المشاهدات للدلالة على خصوص ما

---

(١) أنظر: الساوي: البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠.

(٢) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٤.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٤.

(٤) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٣٩؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٥) أنظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤؛ أيضاً: ج٢، ص: ٤٢.

يدرك بالقوى الباطنة وأطلق عليها مصطلح وجدانيات، وأيضا للدلالة على المدرك بالحس الظاهر، إضافة إلى استخدامها بالمعنى الأعم؛ أي المدرك بالحس الظاهر والقوى الباطنة معاً. وعليه، فهناك خمسة استخدامات لهذين المصطلحين: اثنان منهما للترادف بين المشاهدات والمحسوسات بالمعنى الأعم، أي:

المشاهدات≨ المحسوسات،وهي تنقسم إلى:

أ ـ ما يدرك بالحواس الظاهرة.

ب ـ ما يدرك بالقوى الباطنة[1]. أما الاستخدامات الأخرى فللأخص من الدلالات. وعليه، فالأقسام الخمسة هي:

١ ـ المشاهدات ≨ محسوسات + وجدانيات[2].

٢ ـ المشاهدات ≨ الوجدانيات، أي ما يدرك بالقوى الباطنة[3].

٣ ـ المشاهدات ≨ ما يدرك بالحواس الظاهرة[4].

٤ ـ المحسوسات ≨ ما يدرك بالحواس الظاهرة[5].

---

(١) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٠٠؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٥؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٤) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٥) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٥؛ الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥؛

٥ ـ المحسوسات ⥃ مشاهدات + وجدانيات[١].

وهناك رأي أورده شارح سلم العلوم، اعتبر فيه أن المشاهدات هي الاسم الشامل لثلاثة أصناف من القضايا هي:

أ ـ ما يدرك بالحس الظاهر.

ب ـ ما يدرك بالقوى الباطنة (ومنها الوهميات).

جـ ـ ما تدركه النفس.

وجعل للصنفين الأخيرين اسماً جامعاً هو الوجدانيات[٢]. هذا إضافة إلى مصطلح الوجدانيات والذي استعمل في خصوص ما يُدرك بالحواس الباطنة[٣]، وقد ذهب أكثر المصنفين المناطقة إلى القول بالترادف بين المشاهدات والمحسوسات.

٢،١ ـ المشاهدات:

«وهي قضايا يحكم فيها بقوى ظاهرة أو باطنة كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفاً وغضباً»[٤]، أي أن هذه القضايا يصدّق بها العقل بواسطة الحس ظاهراً أو باطناً. يقول الغزالي: «فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس، وهذه أوليات حسية، ومن هذا

⥃الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(١) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٢) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٣) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٣.

(٤) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٠٠.

القبيل، علمنا بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوة وإدراكاً وإحساساً، فإن ذلك انكشف للنفس بمساعدة قوى باطنة»[1].

وقد درج أكثر المناطقة عند الكلام على المشاهدات على تقسيمها إلى صنفين بحسب واسطتها، وهما:

١ ـ القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة.

٢ ـ القضايا التي تنكشف للنفس بواسطة القوى الباطنة.

وقد خص البعض الصنف الأول باسم المحسوسات، والثاني باسم الوجدانيات. وعليه، تكون المشاهدات بهذا الإطلاق أعم من المحسوسات وأعم من الوجدانيات.

في مقابل استخدام المشاهدات بالمعنى الأعم، أطلق البعض المشاهدات على خصوص المدرك بالقوى الباطنة، وإن لم يسمها الوجدانيات فمصاديقها هي عينها، في حين أن البعض الآخر سمى خصوص ما يدرك بالقوى الباطنة بالوجدانيات، لأنه جعل المقسم هو المشاهدات، أما من جعل المشاهدات صنفاً قائماً بذاته في مقابل المحسوسات، فقد استخدمها كرديف للوجدانيات، كما فعل الدمنهوري مثلاً. ومن خصائص هذا النوع من القضايا: المشاهدات بالمعنى الأخص، أنه يدرك بالحواس أو القوى الباطنة من غير توقف على عقل أو حاجة إلى حس خارجي. وفي سياق كلام الغزالي على المشاهدات قال إنها: «كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس، فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية،

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٥؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي»[1].

إلى جانب الاستعمالين الآنفين للمشاهدات، فقد استخدمت في المحسوسات بالمعنى الأخص، أي ما يدرك بواسطة الحواس الظاهرة، وهو ما أشار إليه القطب الرازي بقوله: «والمحسوسات، وهي قضايا يحكم بها بواسطة إحدى الحواس، وتسمى مشاهدات إن كانت الحواس ظاهرة، كقولنا: النار حارة»[2].

وبهذا المعنى نجد أن مصطلح المشاهدات مشترك لفظي، أطلق تارة على المقسم وتارة على القسيمين، كل على حدة.

٢،٢ ـ المحسوسات:

سلف القول أن المحسوسات استُخدمت كمرادف للمشاهدات، وهو النوع الشامل للقضايا المدركة بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة، وعرّفت بأنها: «قضايا يحكم بها العقل بواسطة الإحساس؛ إما بواسطة الحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة وأن النار حارة، فإنه لولا الإحساس لما حكم العقل بمثل هذه القضايا، ولهذا قال المعلم الأول: من فقد حساً فقد علماً يؤدي إليه ذلك الحس... وإما بواسطة الحس الباطني ـ ويسمى الوجدانيات ـ كالعلم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وألماً ولذة وسروراً»[3].

وكذلك أطلقت المحسوسات على خصوص ما يُدرك بالحس الظاهر وهو

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٢) الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٣) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠.

الاستخدام الأغلب لها، وأعطاها الغزالي تسمية أوليات حسية، ومثّل لها بالقضايا التالية: القمر مستدير، الشمس منيرة، الكافور أبيض، الفحم أسود، النار حارة، والثلج بارد[1]. وعرّفها ابن سينا بأنها «القضايا التي إنما نستفيد التصديق بها من الحس، مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وحكمنا بكون النار حارة»[2].

وهنا أيضاً يمكن القول إن مصطلح المحسوسات مشترك لفظي يطلق تارة بالمعنى الأعم على المقسم، أي الشامل لما يدرك بالحواس الظاهرة والباطنة، وهو هنا يتساوى مع المشاهدات، وتارة يطلق على القسم أي خصوص ما يدرك بالحواس الظاهرة.

٢،٣ ـ الوجدانيات:

ويرادفها المشاهدات بالمعنى الخاص، أو ما يدرك بالقوى الباطنة، وعرفت بأنها القضايا «التي نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنية، كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا وألمنا وجوعنا وشبعنا»[3]، و «ما يكون مدركة بالحواس الباطنة»[4]. وقيل: «هي ما تدرك بالحواس الباطنة من غير توقف على عقل، كجوع الإنسان وعطشه ولذته وألمه»[5]، حتى أن البهائم تدرك هذه الأمور[6]. وقد أدرج شارح

---

(١) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ج١،ص: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٠؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠.

(٥) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الغزالي، المستصفى،ج١، ص: ٤٥.

سلم العلوم الوهميات ضمن الوجدانيات[1]. وإليه ذهب السيالكوتي والدسوقي في تخريج كلام القزويني والرازي على الشمسية وشرحها. فذكر السيالكوتي أن الشارح «أطلق الوجدانيات ههنا على ما يشمل القسمين ـ ما يكون إدراكه بحصوله نفسه عند المدرك، وما يكون إدراكه بمثاله ـ فلذا لم يذكر الوهميات قسماً سابعاً من الضروريات»[2].

وقد دار نقاش في التراث العربي ـ الإسلامي حول طبيعة القوة المدركة للأمور التي يجدها الشخص من نفسه كالجوع والعطش والغضب، «هل هي إحدى القوى المدركة الخمسة المشهورة، أعني الواهمة والحس المشترك والخيال إلى آخرها؛ أم هي قوى أخرى يقال لها وجدانيات؟.. ثم إنه على القول بأنها إحداها، فالظاهر أنها الوهم، وعلى هذا، فالوهم إن أدرك المعاني الجزئية الجسمانية، أي القائمة بالجسم، كالغضب والجوع، التي يكون إدراكها بحصولها أنفسها، سميت تلك المدركات وجدانيات، وإن أدرك المعاني الجزئية التي أدركها بمثالها سميت تلك المدركات وهميّات»[3].

والوجدانيات قليلة النفع في العلوم، لأنها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير، فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه[4]، إذاً هي حجة على الواجد لها فقط.

---

(١) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤٣؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٣٤٣.

(٣) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤٣؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٣٤٣.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤.

٢،٤ ـ حجة المحسوسات/ المشاهدات

وإن كان الحكم في الأوليات لا يحتاج لغير العقل بعد تصور الطرفين، فإن الحكم ههنا، أي في المحسوسات أو المشاهدات، عموماً، يحتاج إلى واسطة غير العقل، وهي إما الحواس الخمس أو القوى الباطنة.

ولكن، هل مطلق محسوس هو من المبادئ اليقينية؟ قال شارح سلم العلوم: «ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات، بل لابد فيه من حكم العقل وقبوله، وإلا لكان قولنا للسراب إنه ماء من المشاهدات، وكذا سائر أغلاط الوهم والحس»[١].

وتدخل العقل في الحكم هو الذي يعطي لأي قضية مستفادة من الحواس كليّتها، «ذلك أن الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً، كما في قولك هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العليّة. فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفيّاض، ولا شك أن تلك الاحساسات تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة، فلولا أن العقل يميّز بين الحق والباطل من الاحساسات، لم يتميز الصواب عن الخطأ»[٢].

ولذلك قيل حول إمكانية وقوع المشاهدات أو المحسوسات مقدمات برهانية، إنها : «لا تنفع، لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس، فلا تفيد تصديقاً جازماً ثابتاً»[٣]، إلا أن يتدخل العقل بأن «يأخذ أمراً كلياً مشتركاً بين المحسوسات بمعونة الحس، ويحكم عليه حكماً كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة

---

(١) العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٨ ـ ٣٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) العطار، الحواشي، ص: ٤١٨.

بتجربة أو غير ذلك، فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان»[1].

وقد يبدو للبعض إلى القول أن هذا الأمر من قبيل الاستقراء، إلا أن الفرق بينه وبين الاستقراء أن هذا الأخير يُحتاج فيه إلى حصر الجزئيات حقيقة أو ادعاءً، وما هنا غير محتاج لذلك[2].

وإن كان أعلام التراث العربي ـ الإسلامي قد اتفقوا على قبول الحسيات كمصدر أساسي من مصادر المعرفة، إلا أنهم تنبهوا للأغلاط الممكنة للحس، والتي اتخذت كدعامة لرفضه والقول إنه لا يفيد اليقين لغلطه في أمور[3]. وذكر الإيجي مجموعة من الأمثلة على غلط الحواس في معرض إيراد شبه المبطلين لحكم الحس في الجزئيات وتالياً الكليات:

«الأول: أنّا نرى الصغير كبيراً، كالنار البعيدة في الظلمة، وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة.. وبالعكس كالأشياء البعيدة.

الثاني: أن الحس لا يميز بين الأمثال، فربما جزم بالاستمرار عند تواردها، كما تقول أهل السنة في الألوان، والنظّام في الأجسام، فقام الاحتمال في الكل.

الثالث: النائم يرى في نومه ما يجزم به جزمه بما يراه في اليقظة، وكذا المبرسم، فجاز في غيرهما مثله.

الرابع: أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض، فإنا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة..»[4].

وأجيب عنه بأن «جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات

---

(١) م. ن.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ص: ١٥ ـ ١٦.

بمجرد الإحساس بالحواس، بل لابد مع ذلك من أمور توجب الجزم..»، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً»[1]. ووضع الغزالي ضوابط لرفع الشك عن المحسوسات حيث قال: «ولا تشك في صدق المحسوسات إذا استثنيت أموراً عارضة، مثل ضعف الحواس وبُعد المحسوس وكثافة الوسائط»[2].

وإن كان هذا هو المذهب السائد في كون المحسوسات هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس أو بمعونتها، إلا أن البعض جعل المحسوسات مُدركة للحواس باستقلال عن العقل، أو من غير حاجة إليه، وهو ما تبنّاه الرازي في تحرير القواعد المنطقية، والخبيصي والأخضري[3] والدمنهوري؛ فذكر الرازي إن «الحاكم بصدق القضايا اليقينية إما العقل أو الحس أو المركب منهما لانحصار المدرِك في الحس والعقل... وإن كان الحاكم هو الحس فهي المشاهدات، فإن كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات، كالحكم بأن الشمس مضيئة، وإن كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً»[4]. وذكر الدمنهوري في سياق الكلام على حصر اليقينيات في الست «أن المعنى إما أن يستقل العقل به فهو الأوليات، أولا يحتاج إليه فهو الوجدانيات والمحسوسات..»[5]. واعتبر الخبيصي أن المحسوسات هي «القضايا التي يحكم بها الحس»[6].

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٣) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٤) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٥) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٦) الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٨.

وعارض التهانوي هذا المذهب لأنه «خلاف التحقيق، فإن الحس آلة لإدراك العقل لا مدرك[1]، وقد حاول تأويل القول بحاكمية الحس «بأن معنى كون الحس جازماً، أن لا يتوقف جزم العقل بعد الإحساس على أمر آخر، فكأن الحس هو الجازم»[2].

وقد ذكر التوجيه نفسه السيالكوتي في حاشيته على شرح القطب الرازي: حيث قال إن معنى كون الحس حاكماً «أنه لا يتوقف حكم العقل بعد الإحساس على أمر آخر، فكأنه الحاكم بخلاف ما إذا كان الحاكم مركباً، فإنه حينئذٍ يتوقف الحكم على انضمام قياس خفي»[3].

ورغم هذه الاختلافات حول المحسوسات، إلا أن كل المناطقة قالوا بأنها من اليقينيات وجعلوها حجة على الغير، إلا أن البعض اشترط ثبوت الاشتراك في أسبابها، أي فيما يقتضيها من مشاهدة[4]، سواء كانت ظاهرة أو باطنة، ومنهم من لم يشترطه وجعله في المجربات والحدسيات والمتواترات[5].

٣ ـ المجرَّبات

إن كان الحاكم في الأوليات هو مجرد العقل، وفي المشاهدات هو الحس أو العقل بتوسط الحس، على اختلاف وجهات النظر، فإن الحاكم في المجربات هو المركب من العقل والحس[6]، في غير السمعيات، ويقال لها التجريبيات

---

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٧٤.

(٢) م. ن.

(٣) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤١.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ٤٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

واطراد العاديات[1]، وذلك بشرط التكرار واقتران قياس خفي.

وقد عرَّفها ابن سينا بأنها «قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد أذكاراً بتكررها، فيتأكد منها عقد قوي لا شك فيه»[2]. وقيل هي قضايا «يصدّق العقل بها بواسطة الحس وشركة من القياس»[3]. وذكر الأخضري أن التجريبيات تحصل «من العادات، كقولنا الرّمان يحبس القيء، والنانخاه تهضم الشبع، والتبخير ببذر البصل يسقط سوس الأضراس، وقد يعمّ، كعلم العامة بأن الخمر مسكر، وقد يخص، كعلم الطبيب بإسهال المسهلات»[4].

٣،١ ـ شروط المجرّبات

مما تقدم يمكن القول إن التجريبيات أو المجربات هي قضايا يحكم فيها العقل بواسطة الحس وتحتاج إلى أمرين: المشاهدة المتكررة وانضمام قياس خفي[5].

١ ـ القياس الخفي

وحقيقته هو أنه «لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في

---

(١) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٢٤٦؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩؛ التعريفات، ص: ٢٠٢؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٨ ـ ٤١٩؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٤) الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٥) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٦؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

الأكثر من غير اختلاف»[1]، فإن «الحس إذا تكرر عليه اقتران شيء بشيء مراراً غير محصورة، وتكرر ذلك في الذكر، حصل في الذهن مع هذه الأذكار قياس طبيعي؛ وهو أن اقترانها لو كان اتفاقاً لا وجوباً لما اطرد في أكثر الأمور، وهذا مثل الحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء، وأن الخمر مسكر، والضرب موجع، وأن الكواكب تطلع وتغيب وترجع وتستقيم، إلى غير ذلك من الحركات المرصودة. فإنا إذا رأينا حدوث الإسهال وتكرره مع تكرر شرب السقمونيا، علمنا قطعاً تكرر سبب موجب له، إذ لا يحدث حادث بلا سبب، فهو إما شرب السقمونيا أو أمر مقارن له، إذ لو لم يكن كذلك لم يتكرر الإسهال مع تكرره على الأكثر، فإن ما يكون بالاتفاق لا يدوم، أو لا يقع على الأكثر، فحكمنا بواسطة الحواس وهذا القياس أن السقمونيا المكرر عليه التجربة، المتعارف في بلادنا، مسهل للصفراء»[2].

وتتميز المجربات من القضايا عن الاستقراء «بأن الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي».عن الاستقراء «بأن الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي». فالقياس الخفي هو الذي يشير إلى وجود سبب ما خلف الظاهرة المشاهدة تكراراً ومراراً، وإن لم تعلم ماهية ذلك السبب، والعلم بالسبب يخوّلنا الحكم بوجود المسبب قطعاً[3] .وقد سمي هذا القياس بالخفي، لأن العقل لا يشعر به ، ولا

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٩٥.

(٢) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠ ـ ٢٢١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩؛ الدسوقي، التجرد الشافي، ص: ٤١٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

يلتفت إليه ولا يشغله بلفظ[١].

قد دار سجال كبير بين الفلاسفة والمعتزلة من جهة ، وبين معظم المتكلمين، لا سيما الأشاعرة، من جهة ثانية، حول مسألة السببية أو العلية. وقد سبق في باب العلم الإشارة إلى الخلاف حول العلم هل هو بالتولّد أم لا، فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى القول بالعلاقة الذاتية والضرورية بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول، وأنكرها أصحاب الاتجاه الأشعري، وفندها الغزالي في كتاباته لاسيما في كتابه تهافت الفلاسفة.

والغزالي كان منسجماً مع طروحاته عندما أطلق على المجربات اسم اطراد العادات، أو العاديات، لان العادة جرت على مشاهدة حصول احتراق القطن مثلاً عند ملاقاة النار، «والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وإنه لا علة سواه»[٢]، فالفاعل حصراً هو الله، أما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة[٣]، «فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزُّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه،

---

(١) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٦.

(٢) الغزالي، (محمد بن محمد)، تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، ص: ١٩٦.

(٣) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ١٩٦.

يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة»[1].

٢ ـ التكرار:

إن كان الجميع قد اشترط التكرار في المشاهدات لحصول اليقين، فإنهم لم يحصروا عدد المرات بعدد محدود[2]، إلا أن الثابت أن «المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصبّ عليه مائعاً فزال ألمه، لم يحصل له العلم بأنه المزيل، إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص، فربما يخطر به أن إزالته بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة، في أحوال كثيرة، وفي أحوال مختلفة، انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد والخبز مزيل لألم الجوع»[3].

وقيل أيضاً: «وتضاف إليه أحوال الهيئة»[4]، بمعنى أن المشاهدة «إذا تكررت مقرونة بهيئة ما، من وقوع في زمان بعينه، أو على وجه معين، أو مع شيء لا غير، فالحكم الكلي إنما يحصل مقيداً بتلك القيود والشرائط، فلا يحصل مطلقاً عنها البتة. وذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود، فله أن يحكم كذلك، وليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود»[5].

---

(١) م.ن، ص: ١٩٥.

(٢) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٤٠.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٥ ـ ٤٦.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

(٥) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

٣.٢ ـ حجية المجربات

وقد عدّت القضايا المجربة أو التجريبية من اليقينيات والضروريات عند الأغلب الأعم من المناطقة والمتكلمين، «وجعلها بعضهم من النظريات لملاحظة قياس خفي، وجعلها بعضهم واسطة بين الضروريات والنظريات»[١]. وأورد الباجوري رأياً يقول بأنها من الظنيات ونسبه إلى بعض العلماء[٢]. وهو ما لم نلحظه خلال استقرائنا لمقالات المناطقة، بل ما درج عليه هؤلاء اعتبار التجريبيات من القطعيات، إلا أنهم جعلوها حجة على من جرّبها لا على الغير[٣]، «بسبب أنه لا يكون له تجربة... لعدم مشاركته في ذلك للمستدل»[٤].

والأمر نفسه ينسحب على سائر الحسيات، أي ما للحس مدخل فيه، فهي ليست حجة على الغير إلا إذا «ثبت الاشتراك في أسبابها، أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة»[٥].

إذاً، فالتجريبيات لا يمكن أن تثبت على جاحدها، «فإن جحودها إن كان مناكرة فلا مطمع في إفهامه، وإن كان لأنه لم يتول ما تولاه المجرِّب... فما لم ينسلك الطريق المفضي إلى هذا اليقين كيف يُسام اعتقاده، ولا يمكن أن يزال شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها من المجربات.. فإن تكرر الإحساس قد

---

(١) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢؛ التعريفات، ص: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢١؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

(٤) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤ ـ ١٢٥.

تنعقد مع التجربة، واليقين المستفاد منها في بعض الوقائع لبعض الأشخاص، ولا يحصل بمثلها له اليقين في واقعة أخرى... فلا يُغني الاستشهاد بتلك الوقائع المتيقنة مهما تخلف اليقين في هذه»[1]. فالقضايا التجريبية يتفاوت فيها الناس، فإن من لم يتول التجربة لا يحصل له العقل المستفاد منها[2]. فما نسميه تجربة إنما يكون بحصول «اعتقاد محكم وثيق لا ريب للنفس فيه، وإنما تحصل هذه الوثاقة بكثرة التكرر»[3]. أما البقاء على التردد فهو نفس الاستقراء الناقص[4].

وقيل إن التجربة قد تفيد قضاءً جزمياً وربما أوجبت قضاءً أكثرياً[5].

٤ ـ المتواترات

المتواترات أو التواترية[6]، هي القضايا «التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وإقليدس»[7]. وقيل هي «قضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع عن جمع كثير أحال العقل تواطؤهم على الكذب، كالحكم بوجود مكة وبغداد»[8]، وما

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٢٢١.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

(٧) م. ن؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١.

(٨) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٠؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

«يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب»[1]، أو هو «الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يُتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادّعى النبوة وأظهر المعجزة على يده»[2].

٤،١ ـ شروط التواتر:

اشتُرط في التواتر عدد من الشروط وهي: التكرار ـ بمعنى كمال العدد ـ وقياس خفي، كما في التجريبيات، وأن يكون مستنداً إلى المشاهد[3]ة أو المحسوس[4]، واستواء الطرفين والواسطة[5]، والأمن من التواطؤ على الكذب[6]، وأن يكون الإخبار عن علم لا ظن[7]، وغيرها من الأمور المتفق عليها والمختلف فيها. فذكر الغزالي في المستصفى شروطاً أربعاً لحصول العلم بخبر التواتر، وهي: «الأول: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً

---

(١) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

(٤) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٥؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٠؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٥) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢١؛ الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤؛ الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٨.

(٦) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٧) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤؛ الأنصاري، (محمد بن نظام الدين) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ ج٢، ص: ١١٦؛ الآمدي، الأحكام، ج٢، ص: ٣٨.

وبكونه زيداً.. الشرط الثاني: أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس، إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم.. الشرط الثالث: أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، فلا بد فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته.. الشرط الرابع: في العدد»[1].

هذا وقد ذكر في المنخول أن علماء الأصول اشترطوا في التواتر: استواء الطرفين والواسطة، واستناد علم المخبرين إلى الحسّ والضرورة[2].

أما الآمدي ففصّل في شروط التواتر بين متفق عليه ومختلف فيه؛ وفي المتفق عليه بين ما يختص بالمخبر وما يرجع إلى المستمعين[3]. وجعل لما يختص بالمخبرين شروطاً أربع:

«الأول: أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حدٍّ يمتنع معه تواطؤهم على الكذب.

الثاني: أن يكونوا عالمين بما أخبروا به، لا ظانين.

الثالث: أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس لا إلى دليل العقل.

الرابع: أن يستوي طرفا الخبر وواسطته في هذه الشروط..»[4].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤.

(٢) أنظر: الغزالي، المنخول، ص: ٢٤٣.

(٣) أنظر: الآمدي، الإحكام، ج ٢، ص: ٣٨.

(٤) م. ن؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج ١، ص: ١١٥ ـ ١١٦.

أما ما يرجع إلى المستمعين، فشرطه بأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبِرَ به، غير عالم به قبل ذلك، وإلا كان فيه تحصيل حاصل[1]، كما وأشار الآمدي إلى أن القائلين بنظرية العلم بخبر التواتر لا بضرورته، شرطوا تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر، أما من زعم أنه ضروري فلم يشترط سبق العلم بها، لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى، فإن خلق العلم له عَلِمَ أن الخبر مشتمل على هذه الشروط، وإن لم يخلق له العلم عَلِم اختلال هذه الشروط أو بعضها[2].

أما الشروط المختلف فيها فقد جعلها الآمدي ستة، وهي:

«الأول: ذهب قوم إلى أن شرط عدد التواتر، أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد..

الثاني: ذهب قوم إلى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم..

الثالث: ذهب بعضهم إلى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً..

الرابع: ذهب قوم إلى شرطه أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف..

الخامس: شرطت الشيعة وابن الراوندي وجود المعصوم في خبر التواتر، حتى لا يتفقوا على الكذب..

السادس: شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على أخبار أهل الذلة والمسكنة، لأنه إذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء، فإنه لا يؤمن تواطيهم على الكذب لغرض من الأغراض..»[3].

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: م. ن، أنظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٥.

(٣) الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٤١ ـ ٤٤؛ أنظر أيضاً، ورود بعض هذه الشروط عند: ←

لقد أجمل المناطقة في الكلام على التواتر، واكتفوا بتعريفه وكونه مفيداً لليقين، إلا أن الأصوليين أوغلوا في دراسة التواتر دراسة تفصيلية ـ كما مرّ في تفريعات الشروط، وكما سنرى في إفادة التواتر العلم، وهل هو ضروري أم نظري ـ ذلك أن بحث التواتر هو بحث أساسي ومرتكز جوهري في باب الخبر من مبحث السنة، والتي اتفق على أنها أحد الأدلة الشرعية الأساسية الواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، ولذا كان لابد من التعاطي مع التواتر بشيء من الإسهاب والتفصيل، وإنما سُمي التواتر كذلك لأنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي[1]. وفيما يلي قراءة تفصيلية لشروط التواتر.

١ ـ العدد أو تكرار الشهادات:

اشتُرط في التواتر تكرار الشهادات، فلا تكفي في حصول العلم به المرة الواحدة، وهو ظاهر في كلام المصنفين. واختُلف في عدد الشهادات أو مبلغها لحصول اليقين، فذهب معظم المناطقة والمتكلمين والأصوليين إلى أن حصول العلم بخبر التواتر لا يتوقف على عدد محصور[2]، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد معلوم فقد أحال، فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد تؤثر الزيادة والنقصان فيه، «وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين، فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات»[3]، وشرح الغزالي الأمر فقال: «ولا ينحصر

الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٨ ـ ١١٩، وكذلك ورود الشروط الخمس الأوائل عند: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩.

(٢) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٦٦.

(٣) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الساوي البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الرازي، تحرير القواعد

العدد الموجب للعلم في عدد، ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط، بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علماً ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر»[1]. فكم من قضية حصل بها اليقين في عدد نزر، وكم من قضية يشهد بها عدد أكثر منه ولم يحصل اليقين[2]. وبالتالي فالأمر يختلف باختلاف الوقائع والأحوال[3]، وكذلك الأشخاص والأوقات[4]. وقيل: ليس المدار على العدد، بل المدار على كون المخبرين يمتنع تواطؤهم على الكذب[5]، وعليه «فكمال العدد يُعرف باليقين لا أن اليقين يعرف بالعدد»[6].

إذاً، السائد أن لا عدد محدود لحصول اليقين في خبر التواتر، وقد خالف البعض هذا الاتجاه العام، وقالوا بعدد محدود يحصل معه العلم بخبر التواتر، إلا أنهم اختلفوا في أقله، «فقيل: أربعة قياساً على شهود الزنا، وقيل: خمسة قياساً على اللعان، وقطع القاضي بنفي الأربعة، إذ لو أفاد اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية، وذلك بناءً على ما قاله، ووافقه أبو الحسين (البصري المعتزلي) أن كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص، فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص

المنطقية، ص: ١٦٧؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ العطار: الحاشية، ص: ٤٢٠؛ الغزالي، المنخول، ص: ٣٤٢؛ المستصفى، ج١، ص: ٤٦ و ١٣٥؛ الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٩ ـ ٤١؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٨.

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٦.

(٢) أنظر: السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

(٥) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٦) الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤٣.

آخر...، وتردد في الخمسة.. وقيل: سبعة قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات،وقيل: عشرة لقوله تلك عشرة كاملة، وقيل: اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل، وقيل عشرون، قال تعالى: عشرون صابرون، وقيل: أربعون، قال عليه السلام: خير السرايا أربعون، وقيل خمسون قياساً على القسامة[1]، وقيل سبعون لاختيار موسى، وقيل: أزيد من ثلثمائة عدد أهل بدر، وقيل: ما لا يحصرهم عدد»[2].

وذكر الآمدي الاختلاف في هذا الأمر، وأن المذاهب توزعت فيه على الخمسة والإثني عشر والعشرين والأربعين ـ آخذاً من عدد أهل الجمعة ـ والسبعين وثلاثمائة وثلاثة عشر[3]، وعلّق عليها الغزالي في «المنخول» بأن هذه جميعاً «أعداد يضرب البعض منها البعض»[4].

---

(١) هي «الإيمان تُقسم على أولياء المقتول إذا ادّعوا دم مقتولهم على ناسٍ اتهموهم به». ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت، مج٥، ص: ٨٦؛ وفي لسان العرب عن ابن الأثير «القسامة»، بالفتح، اليمين كالقسم، وحقيقتها أن يُقسم من أولياء الدم خمسون نفراً على استحقاقهم دم صاحبهم إذا وجدوه قتيلاً بين قوم ولم يُعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجودون خمسين يميناً، أو يقسم بها المتهمون على نفي القتل عنهم، فإن حلف المدّعون استحقوا الدية...» ابن منظور، لسان العرب، مج١٢، ص: ٤٨١.

(٢) ابن عبد الشكور، محب الله، شرح مسلم الثبوت، مطبوع ضمن فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ ج٢، ص: ١١٦ ـ ١١٧ ـ ١١٨؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٦ ـ ١١٧ ـ ١١٨.

(٣) أنظر: الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٩؛ الغزالي، المستصفى، ج١، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ المنخول، ص: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤) الغزالي، المنخول، ص: ٢٤١؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

٢ ـ القياس الخفي:

وقد مرّ في المجربات، ومفاده ههنا، أن الخبر هو «خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب، وكل خبر كذلك فمدلوله واقع»[١].

وقيل أن الخبر «لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، لكن التالي باطل»[٢].

٣ ـ الاستناد إلى المحسوس

الاستناد إلى المحسوس أو المشاهد شرط ضروري لاعتبار الخبر أو القضية متواترة، وهو ما تبناه أغلب أعلام التراث العربي؛ الآمدي، الأنصاري، الحلي، القطب الرازي، الجرجاني، الدسوقي والعطار، إذ لا تواتر في العقليات[٣]. وقد أعتُرض عليه بأنه قد استُدل بالتواتر على «فرض الصلاة، وأن الساعة حق، وعذاب القبر والشفاعة حق، مع أنها مع العقليات الصرفة، وأجيب بأنه لا استدلال بالتواتر على هذه الأمور بل استُدل به على وجود قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، الدال على ذلك دلالة قطعية، وهو مسموع محسوس، ويستدل به على تلك الأمور، بكون المخبر بها صادقاً من غير ريب»[٤]. قال الغزالي: «والشرط الذي لابد منه لتحصيل العلم، أن يستند علم المخبرين إلى الحس والضرورة، فأما ما علموه بالنظر كحدث العالم وغيره، لا يعلم صدقهم فيه وإن بلغوا حد

---

(١) العطار، الحاشية، ص: ٤٠؛ أنظر: الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤٣؛ السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤٣.

(٢) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠.

(٣) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

(٤) م. ن، ص: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

التواتر»[1]. ونقل الدسوقي عن السعد التفتازاني قوله: «ويشترط الاستناد إلى الحس، حتى لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة»[2]، وشرح المراد بالمشاهدة بأنها «ما يقابل الغيبة فتعم أنواع الإحساس، فالشرط الانتهاء إلى مطلق الحس الشامل للحواس الخمس، وإلا لزم أن خبر الجماعة الكثيرة جداً إذا كانوا عمياً لا يسمى تواتراً، ولو كان مستنداً إلى حس السمع، وليس كذلك، فخبر الجماعة الأولى التي أخبرت بانشقاق القمر، مثلاً، من المشاهدات لا المتواترات بالنسبة إليهم أنفسهم، وإنما يكون متواتراً بالنسبة لمن بعدهم»[3].

وذكر الأنصاري أن «المراد بالاستناد إلى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات، لا أنهم أخبروا بأنهم أحسّوا»[4].

٤ ـ استواء الطرفين والواسطة:

ومن الشروط التي ذُكرت في صحة التواتر، استواء طرفي الخبر والواسطة في الاستناد إلى الحس، وأن يكون الإخبار عن علم لا ظن، وأن يكون المخبرون قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب[5].

وذهب الغزالي المذهب ذاته في الاستواء، فمقوّمه عنده ثلاثة أمور؛ الاستناد

---

(١) الغزالي، المنخول، ص: ٢٤٣؛ المستصفى، ج١، ص: ١٣٤؛ الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٨؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ص: ١١٦؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٥؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٠؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

(٢) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٠.

(٣) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٠.

(٤) الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٦.

(٥) أنظر: الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٨.

إلى الحس، الإخبار عن علم، وكمال العدد. وتوسّع فيه قائلاً: «فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، فلا بد فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته.. وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعض هذا وضعه الآحاد أولاً ثم أفشوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده، والشرط إنما حصل في بعض الأعصار فلم تستوفه الأعصار ولذلك لم يحصل التصديق، بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة ووجود أبي بكر وعلي رضي الله عنهما وانتصابهما للإمامة، فإن كل ذلك لما تساوت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه»[1].

وذكر الأنصاري في الاستواء أنه استواء جميع طبقات المخبرين، إن كان هناك طبقات، في مبلغ يفيد اليقين، «فيجب أن يكون المخبرون الأولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكذا المخبرون عنهم كذلك، ثم وثم»[2].

٥ ـ الإخبار عن علم لا ظن:

اشترط كل من القزويني[3]، الآمدي[4]، الغزالي[5]، الأنصاري[6] وغيرهم، كون

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤.

(٢) الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٦؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٤١.

(٣) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.

(٤) أنظر: الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٨.

(٥) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤.

(٦) أنظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٦.

الخبرين «عالمين متيقنين لا ظانين ولا شاكين بالمخبر عنه، إذ لا علم إلا عن علم»[1]. ومثّل له الغزالي بالقول إن «أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وليس هذا معللاً، بل حال المخْبَر لا تزيد على حال المُخبِر، لأنه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وإن كان عن ظن، ولكن العادة غير مطردة بذلك»[2].

وفصّل الأنصاري المسألة بقوله: «ولقائل أن يقول إن إفادة التواتر العلم بالعادة لا للزوم عقلي، فيجوز أن يكون إخبار الظانين يقوّي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين، فالأولى أن يحال إلى الضرورة، فإنا نعلم ضرورة أنه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بالخبر، ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك، لا يحصل العلم قطعياً، وإنكاره مكابرة»[3].

٦ ـ الأمن من التواطؤ على الكذب:

وممن اشترطه القطب الرازي حيث قال: إن حصول اليقين في التواتر «يتوقف على أمرين: الأمن من التواطؤ على الكذب واستناد الخبر إلى المحسوس»[4]، وكذلك القزويني فقال: «هي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والأمن من التواطؤ عليها»[5].

وإن كان البعض قد جعل الأمن من التواطؤ على الكذب شرطاً مستقلاً، فإن البعض الآخر جعله صفة للمخبرين حكم بها العقل لكثرة عددهم، «قوم لا

---

(١) م. ن.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤.

(٣) الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢ ، ص: ١١٦.

(٤) الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٥) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.

يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم»[1]، أما البعض الآخر فقد جعله النتيجة والمحصلة، باعتباره رديفاً لليقين وسكون النفس إلى الخبر، قال السهروردي، المتواترات «قضايا يحكم بها العقل يقيناً لكثرة الشهادات.. وتأمن النفس عن التواطؤ»[2].

٤,٢ ـ التواتر وإفادة العلم

ذهب المناطقة والأصوليون وأصحاب المذاهب، إلى أن القضايا المتواترة مفيدة للعلم[3]، ما عدا السمنية[4] والبراهمة. فالسمنية حصرت العلوم في الحواس وقد وُصف مذهبهم بأنه مكابرة ومعاندة؛ «فلولا التواتر لما ميّز المرء بين أمه وسائر نساء العالمين»[5]. إلا أنهم اختلفوا فيما بعد في كونه ضرورياً أو نظرياً، وفي

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٠ ؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١.

(٢) السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٢؛ الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٢٢؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٣؛ الغزالي، المنخول، ص: ٢٣٥.

(٤) هي فرقة من الفرق التي كانت قبل الإسلام والقائلة بالتناسخ، قالوا بقدم العالم، وقالوا بإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت (الفرق بين الفرق، ص: ٢٥٣). وذكر في مسلم الثبوت أنهم من البراهمة، وقال الأنصاري: المشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة وهم عبدة سومنات، اسم صنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين، والسمنية قوم من الهند منكرو النبوة. (أنظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٣).

(٥) الغزالي، المنخول، ص: ٢٣٦.

كونه حجة على الغير أم لا.

ذكر الآمدي أن الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة اتفقوا على «أن العلم الحاصل من خبر التواتر ضروري»[1]. وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقّاق من أصحاب الشافعي إنه نظري[2].

وذهب العطار إلى أنه ضروري وأن ما قيل عن نظريته فضعيف[3]. وبه أوّل الباجوري نص الأخضري قائلاً: «وكلام المصنف مبني على أن المتواترات من الضروريات، وجعلها بعضهم من النظريات، وجعلها بعضهم واسطة بين الضروريات والنظريات»[4]. هذا وقد عدّها جميع المناطقة موضوع الدراسة من اليقينيات الضرورية أو المبادئ، أي التي لا تطلب بدليل ونظر، أو المستغنية عن البيان والحجة، وبهذا المعنى فهي ضرورية. وردّ الغزالي على القائلين بنظريتها بأن «النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض... وكل علم نظري، فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكاً ثم طالباً، ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالبين لذلك. فإن عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره، وإن عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس، مقدمتان، أحدهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال، لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلا على الصدق، والثانية: أنهم قد اتفقوا على

---

(١) الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٢٧.

(٢) أنظر: م. ن؛ الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٢؛ المنخول، ص: ٢٣٦؛ التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٥٢٢.

(٣) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢١.

(٤) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

الإخبار عن الواقعة، فيبتني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم. ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق، وإن لم تشكل هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق، وإن لم يشعر بشعورها.

وتحقيق القول فيه، أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة، كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري»[1]. وبمعنى آخر، فقد جعل الغزالي المتواترات من قبيل قضايا قياساتها معها، أما الآمدي فقد توقف في الجزم بالمسألة[2] فقال: «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين»[3].

والخلاف الآخر الذي وقع في التواتر، بعد الاتفاق على كونه مفيداً للعلم، هو: هل أن العلم الحاصل بالتواتر حجة على الغير أم لا؟ فذهب معظم المناطقة والمتكلمين والأصوليين إلى أنه ليس بحجة على الغير[4] «إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها.. فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة»[5]، «ولا

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) أنظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص: ١١٤.

(٣) الآمدي، الإحكام، ج٢، ص: ٣٤.

(٤) أنظر: السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

يمكن أن يزول شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها»[1].

ولعل الرد الأبرز على نفي حجية التواتر على الغير هو رد ابن تيمية، والذي ينسحب على المجربات والحدسيات.

ومما جاء فيه، أن المبتنى عليه في نفي حجية هذا النوع من القضايا هو عدم الاشتراك فيها، في حين اعتبر في الحسيات والعقليات وجُعلت لذلك حجة على الغير. وكان مدخله من ههنا لدحض اللاحجية على الغير؛ فبنو آدم «إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات؛ فإنهم كلهم يرون عين الشمس، والقمر، والكواكب، ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء، وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض صوته، فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم، وكذلك أكثر المرئيات.. وأما الشم، والذوق، واللمس، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه.. لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين، كما يتفقون في شرب جنس الماء ومس جنس النساء. وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس، فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرّب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه، ولكن قد يتفقان في الجنس، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية، فيتفق في معرفة الجنس، لا في معرفة عين المجرَّب»[2].

فإن كانت المتواترات، وكذلك المجربات والحدسيات، تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على الغير ـ كما قال المناطقة ـ فكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات، بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر، فإن الخبر

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج٢، ص: ١٢٣ ـ ١٢٤؛ أنظر: أيضاً: م. ن، ج١، ص: ١١٢.

المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه مع العدد الكثير، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئات وألوفاً، فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر، فإذا نقل هؤلاء لقوم، وهؤلاء لقوم، وحصل العلم المتواتر لأمم لا يحصي عددهم إلا الله، بخلاف ما يدرك بالحواس فإنه يختص بمن أحسه، فإذا قال «رأيت» أو «سمعت» أو «ذقت» أو «لمست» أو «شممت»، فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره؟ ولو قُدِّر أنه شاركه في تلك الحسيات عدد، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها، ولا يمكن علمها لمن لم يحسّها إلا بطريق الخبر»[1].

أما القول بأن المتواتر مختص بالحسيات فلا يقوم به البرهان على المنازع، فيردُّ عليه ابن تيمية بأن الحسيات أعظم اختصاصاً، أما إذا كانت الحجة على حجية الحسيات الاشتراك في الجنس، فيقول إن المتواترات قد يُشترك في جنسها[2].

وهذا التفرد عند ابن تيمية في نظرته إلى المتواترات، وسجاله مع المناطقة والفلاسفة حولها، مرده اتهامه لهم بأنهم مسكونون بهاجس رد ونقض ما تواتر عن الأنبياء من آيات ومعجزات وغيره. قال: «معلوم أن من شياطينهم من يقول: «المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع، ليُدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - من الآيات والبراهين والمعجزات التي بعثوا بها، كما يُدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات»[3].

وقد جعل ابن تيمية التفريق بين الحسيات والمتواترات في مناط الحجية

---

(١) م. ن، ج٢، ص: ١٢٤.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج٢، ص: ١٢٩.

ونفيه ـ أي الاشتراك وعدمه ـ أصلاً «من أصول الإلحاد والكفر»[1]، إذ بناءً عليه يمكن لقائل أن يقول: «هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة علي»[2]، ومن هذا الباب «إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي والصحابة والتابعين لهم بإحسان. فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم... وعدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود.. ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[3]»[4].

٥ ـ الحدسيات:

قيل في تعريفها إنها «قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك، وأذعن له الذهن»[5]، أو «هي القضايا المصدَّق بها بواسطة الحس وحدس قوي يذعن الذهن بحكمه ويزول معه الشك»[6]. وقيل: «هي ما يحكم بها العقل والحس من غير توقف على تكرر»[7]، و «قضايا يحكم بها العقل بواسطة

---

(١) م.ن، ج١، ص: ١١٢.

(٢) م. ن.

(٣) يونس: ١/ ٣٩.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج١، ص: ١١٤.

(٥) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩.

(٦) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢١.

(٧) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

حدس من النفس بمشاهدة القرائن»[1]. وقيل: «هي القضايا التي يدركها العقل بواسطة حدس بيّن يفيد العلم»[2]، وقضايا «يحكم فيها العقل بواسطة لا بمجرد تصور الطرفين، كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن هذا الحكم بواسطة مشاهدة تشكلاته المختلفة بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً»[3]. وهذا المثال هو المعتمد عند الجميع في التمثيل للحدسيات، ومثّل لها الإيجي والجرجاني بالقول إنها «كعلم الصانع بإتقان فعله؛ فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً»[4]، ومثّل لها السهروردي بمن «رأى بنياناً على كمال هيئة، فحكم بأنه ما بناه إلا عالم بالبناء»[5].

٥،١ ـ مقارنة الحدسيّات والمجرّبات

الحدسيات جارية مجرى المجربات[6] عند معظم المناطقة، ومن قبيلها[7] في «تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي»[8].

---

(١) الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٢) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٣) الخبيصي، التذهيب، ص: ٤١٩.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٥) السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٩؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨.

(٧) أنظر:الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧.

(٨) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٩؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٤٣٨.

إلا أنهم فرّقوا فيما بين الحدسيات والتجريبيات من جهة «أن السبب في التجربة معلوم السببية فقط مجهول الماهية، وفي الحدس معلوم بالوجهين»[1]، ولأن السبب غير معلوم في المجربات إلا من جهة السببية فقط، «كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً، والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك، فإنها مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها»[2].

كما وذكر الدسوقي فرقاً آخر بين الحدسيات والتجريبيات منعاً للالتباس لاشتراكهما في تكرار المشاهدة عند الأغلب، والقياس الخفي، ألا وهو أن الحدسيات تقع بغير اختيار بخلاف التجريبيات[3]. وقد أشار ابن تيمية أيضاً إلى هذه التفرقة، مع أنه أميل إلى اعتبار الحدسيات جزءاً من التجريبيات العامة لا نوعاً قائماً برأسه، فذكر أن الحدسيات يقضي العقل بكليتها كالتجريبيات، «فبالحس يعرف أعيانها ثم يتكرر فنعلم بالعقل القدر المشترك، لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يُعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس،فيحدس أن ضوءه مستفاد منها.. وهذا يسمى في اللغة تجربيات، وكثير منهم أيضاً يسميه تجريبيات، ولا يجعل قسماً غير المجربات[4]. وممن عدّ الحدسيات من التجريبيات الغزالي في

---

(١) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤١٩؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨.

(٢) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٠.

(٤) أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج٢، ص: ١٢٥.

معيار العلم، حيث جعل اليقينيات أصنافاً أربع: أوليات، عقليات، تجريبيات وقضايا قياساتها معها[1]، وإليه ذهب ابن سينا في الإشارات[2]، مع فرق أن الأول لم يذكر المتواترات من ضمنها، وصرَّح بها الثاني. وإن كان القياس الخفي هو شرط مشترك بين الجميع، إلا أن المشاهدة وتكرارها من الأمور المختلف فيها، ففي حين ذهب ابن سينا، الطوسي، الساوي، الجرجاني، الحلي، الخبيصي، الدسوقي، العطار والغزالي وغيرهم إلى القول بالحاجة إلى تكرار المشاهدات في الحدسيات كما في التجريبيات، نجد أن القطب الرازي، السهروردي والدمنهوري مثلاً لم يشترطوا الحدسيات بالتكرار؛ فعرّفها القطب الرازي بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس ـ إن كان غير السمع ـ من غير حاجة إلى تكرار المشاهدات[3]، كما ونجد أن هناك من ذهب إلى أنه «لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلاً عن تكرارها كما قيل، فإن المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوساً ولا ينال الحس حكمه، قد تكون حدسية، ولا يمكن المشاهدة هناك»[4]. وقد نقل هذا المذهب العطار عن سلم العلوم وشرحه. وذكر السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف أن اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات منطبق على خصوص القضايا «التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس.. وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها»[5].

---

(١) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٣ ـ ١٦٨.

(٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٣.

(٣) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤٨٩.

(٥) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٠.

٥،٢ ـ حجية الحدسيات

تختلف الحدسيات من حيث ضرورتها ونظريتها تبعاً لاختلاف الأشخاص [1] في قوة الذهن وصفاء النفس، فكل من كان أصفى ذهناً وأذكى قريحة كان أسرع في الحكم [2]، بل وبعض الحدسيات بالنسبة لشخص نظريات بالنسبة لشخص آخر. لكن الحدسيات في ذاتها كصنف من أصناف مبادئ القضايا هي من الضروريات، عند أغلب أعلام التراث موضوع الدراسة، مع أن البعض عدّها من النظريات [3].

وذهب معظم المناطقة والأصوليون إلى أن الحدسيات كالتجربيات والمتواترات، وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، إلا أنها لا تقع حجة على الغير إلا إذا شاركه هذا الغير في الأمر المفضي لها [4]. فالحدسيات للحادس عند أكثرهم يقينية لا يمكنه التشكك فيها، وفي الوقت نفسه، «لا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه، حتى إذا تولى السلوك بنفسه، أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد، وإن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال. ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مُسكِت، فلا ينبغي أن نطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريقة البرهان إلا إذا شاركنا في

---

(١) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

(٢) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢١.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه، وفي مثل هذا المقام يقال: من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدر»[1].

هذا وقد زعم الباجوري أن «المتجه الذي درج عليه كثير من العلماء أنها من الظنيات»[2]. ولعل اشتراط السيالكوتي، أن يكون الحدس قوياً لتحصيل قطعية الحدسيات ويقينيتها من هذا القبيل، قال: «فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات، ولذا عدَّها البعض من الظنيات»[3].

ورجّح الجلبي كونها من الظنيات فقال: «قد تكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية، وإلا لما جوّز العقل نقيضها، والعقل يجوّز في المثال المشهور أن كون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد»[4]. وجعل الدمنهوري العلم بالحدسيات من الظن القوي[5]. والمذهب الأعم في الحدسيات أنها من الضروريات.

٦ ـ الفطرية القياس:

ويسمى هذا النوع من القضايا باسم قضايا قياساتها معها أيضاً. وذكره مجموعة من المناطقة باعتباره من مبادئ القياس، ووضعوه تحت عنوان اليقينيات أو القضايا الواجبة القبول، وعدّوه نوعاً قائماً بذاته، ومن هؤلاء نذكر ابن سينا، القزويني، الغزالي، الساوي، الحلي، القطب الرازي، الجرجاني والدسوقي، في حين لم يذكره البعض، أو أدرجوه إما تحت الأوليات أو في عداد النظريات.

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢) الباجوري، حاشية السلم، ج٢، ص: ٩٢.

(٣) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩.

(٤) الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٩.

5 أنظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

والقضايا فكرية القياس عُرِّفت بأنها «يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور حدودها، كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين»[1]. وقيل: هي «قضايا إنما يصدق فيها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطرت حدي المطلوب بالبال، خطر الوسط بالبال؛ مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة»[2]. أما لو كان بدل الأربعة ثمانية وسبعون، «لم يتمثل في الحال كونها زوجاً ما لم يعرف الوسط»[3]. وقيل: هي «قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه»[4]، ومثاله «قولنا الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج»[5].

وذكر الدسوقي أن القضايا الفطرية القياس في الأصل كسبية أو نظرية لا ضرورية، «لكنها لما كان برهانها ضرورياً لا يغيب عن الخيال عند الحكم صارت هي ضرورية أيضاً، فكأنها لا تحتاج إلى ذلك»[6].

ووصفها الجرجاني بأنها قريبة من الأوليات[7]، ولذا وضعها «في المرتبة الثانية بعد الأوليات»[8]، ذلك أن تصور الطرفين كاف في الجزم فيها، إلا أنه في الأوليات

---

(١) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٢؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٣.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢١.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧.

(٦) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢١؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٧) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧.

(٨) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ٤٢.

بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة»[1]. وعدّها في القطعيات الضروريات[2]، وإليه ذهب الإيجي[3]، القزويني[4]، القطب الرازي[5]، الغزالي[6] والساوي[7].

والقضايا الفطرية القياس، وإن عدَّها الكثيرون من اليقينيات، إلا أنها لم تكن في جملة الضروريات أو مبادئ القياس بالنسبة للبعض، وهو ما ذهب إليه الطوسي فقال بعد ذكر القضايا الواجب قبولها، وهي: الأوليات، والمحسوسات، المجربات، المتواترات، الحدسيات والقضايا الفطرية القياس، «والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللتان قبلهما أيضاً والعمدة هي الأوليات»[8].

وذكر الحلي أنها «تشابه الضروريات لعدم انفكاك العقل عنها في حين من الأحيان، وإن كانت ذوات أوساط؛ كالعلم بأن الاثنين نصف الأربعة، فإنه حكم عقلي (قطعي - فطري) حصل بوسط»[9].

واعتبرها التهانوي من المبادئ الأول حتى مع وجود وسط، باعتبار «عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية، إذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الأول»[10]، وبالتالي فهي من القطعيات الضرورية، وهذا هو الرأي الأغلب في القضايا الفطرية.

---

(١) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧.
(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٣٧.
(٣) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.
(٤) انظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.
(٥) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩.
(٦) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٩.
(٧) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.
(٨) الطوسي، التجريد، ص: ٢٠١.
(٩) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٢.
(١٠) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٧٩.

٧ ـ الوهميات

٧،١ ـ الاختلاف في الوهميات

وقع الاختلاف في الوهميات من القضايا، هل هي يقينية قطعية أم أنها غير يقينية وكاذبة؟ والعمدة في هذا التناقض، البادي في تقويم الوهميات، إنما يكمن في الاختلاف على طبيعة موضوع الحكم في هذا النوع من القضايا، هل هو حكم في أمور محسوسة أم في أمور غير محسوسة؟ فمن عدّها من الكواذب، جعلها من القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوسات، أما من عدها من اليقينيات والمبادئ الأول، فقد جعلها من القضايا التي يحكم بها الوهم في أمور محسوسة. ولذا نجد أن البعض لم يتخذ موقفاً حدياً منها، وإنما صنفها إلى صادقة وكاذبة بحسب الموضوعات المحكوم عليها.

ومن القائلين بلا يقينية الوهميّات ابن سينا، فذكر أن «القضايا الوهمية الصرفة، فهي قضايا كاذبة»[١]، والغزالي[٢]، والقزويني الذي عرّفها بأنها «قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كقولنا كل موجود مشار إليه، ووراء العالم فضاء لا نهاية له»[٣]، وإليه ذهب كل من الرازي[٤]، الجرجاني[٥]، الأخضري[٦]، الخبيصي[٧]، الباجوري[٨] والسهروردي[٩] وغيرهم، حتى أنهم تقريباً

---

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٣.

(٢) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٦.

(٣) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨.

(٤) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٥) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٥.

(٦) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٧) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٦ ـ ٤٢٨.

(٨) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩١.

(٩) أنظر: السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

عبّروا عن المسألة بتماثل حرفي.

وقد عدّوا جميعاً الوهميّات الصرفة أو الوهميات في غير المحسوسات ـ كما عبّروا ـ من مواد السفسطة، أو غير الصالحة للعقليات والفقهيات[1]. وبمعنى آخر، فهي ليست من اليقينيات ولا الظنيات.

أما الذاهبون إلى اعتبارها من اليقينيات القطعية والمبادئ الأول، فقد قيّدوها بكونها «في المحسوسات، نحو كل جسم في جهة»[2]، ومن هؤلاء الإيجي في مواقفه، والجرجاني عدّها أيضاً من القطعيات والمبادئ، بل هي من عمدتها، ويأتي ترتيبها رابعاً بعد الأوليات وفطرية القياس والمشاهدات، ويليها في الأهمية المتواترات والتجريبيات والحدسيات التي شرطت حجيتها على الغير بالشركة[3]. هذا مع عدم إغفال أنه من المفرّقين بين الصوادق منها والكواذب، قال: «حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق.. بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة، فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذباً، كحكمه بأن كل موجود لابد أن يكون في جهة وفي مكان»[4]، ولا شك أن من عدّ الوهميات من القطعيات قد جعلها من مبادئ البرهان.

مرّ أن تصنيف الوهميات إلى قطعيات أو يقينيات وإلى غير يقينيات إنما استند إلى طبيعة موضوعات أحكام الوهم، ومن هنا كان التقييد في ابتداء التعريف عند كلا الفريقين بالأمور المحسوسة والأمور غير المحسوسة، فوصفوها بأنها قضايا صادقة أو قضايا كاذبة تبعاً لذلك. وبالتالي فإن التخصيص

---

(١) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ المستصفى، ج١، ص: ٤٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٢.

(٤) م. ن، ج٢، ص: ٤١ ـ ٤٢.

أو التقييد المشار إليه يلغي الخلاف الدائر. وعليه، يمكن القول مع الساوي إن الوهميات هي «القضايا التي أوجبت اعتقادها قوة الوهم، فمنها ما هي صادقة يقينية، ومنها ما هي كاذبة، والصادق منها هو حكمها في الحسيات وتوابعها؛ مثل حكمنا بأن الجسم لا يكون في مكانين في آن واحد، وأن الجسمين لا يكونان في مكان واحد. والكاذب منها حكمنا في غير المحسات على وفق ما عُهد في المحسّات؛ مثل أن كل موجود فيجب أن يكون متميزاً مشاراً إلى جهته، وأن العالم إما ملأ لا يتناهى أو ملأ منته إلى خلاء»[1].

والقضايا الوهمية تلتبس بالأوليات وتكاد لا تتميّز عنها، وقد أشار ابن سينا، الغزالي، الرازي، العطار والساوي إلى هذه المسألة، فذكر الأخير في «البصائر النصيرية» أن «هذه الوهميات قوية جداً لا تتميز في بادئ الأمر ومقتضى الفطرة عن الأوليات العقلية»[2]. ومعنى الفطرة، «أن يتوهم الإنسان كأنه حصل في الدنيا دفعة واحدة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، ولكنه شهد المحسّات وانتزع منها الخيالات، ثم عرض على ذهنه شيء، فإن لم يتشكك فيه، فهو من موجبات الفطرة، وإن تشكك لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها، ولو قدّر الإنسان نفسه بهذه الحالة، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد، لكن ليس كل ما توجبه الفطرة الإنسانية صادقاً»[3].

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٣.

(٢) م. ن؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٥؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٧؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٧؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٣) م. ن.

٧،٢ ـ المائز بين الصادق والكاذب من الوهميات

إذاً، كيف يمكن التفرقة بين الصادق والكاذب من هذه القضايا؟ إذ إن القضايا الوهمية في المحسوسات، كالحكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء[١]، هي صادقة، يقينية، قطعية، واجب قبولها، عند الساوي، الغزالي، الإيجي، الجرجاني، السهروردي، الرازي، الدسوقي والعطار وغيرهم، ذلك أن «الوهم قوة جسمانية للإنسان يدرك بها الجزئيات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحس، فإذا حكم على المحسوسات، كان حكماً صحيحاً»[٢].

وهناك من اعترض على اعتبار حكم الوهم في المحسوسات من القطعيات، وقد أشار إلى هذا المذهب السيالكوتي والجلبي في حواشي المواقف، وأنكره الأول، «فما قيل من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقاً، وإن صرحوا به، غلط، فإنه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له»[٣]. إما الجلبي فأقرَّ المذهب النافي للقطعية بأنه «قد يقال عدّ الوهميات في المحسوسات مطلقاً من قبيل الضروريات.. وإطلاقاتهم أيضاً خطأ، لأنها وإن تعلقت بالمحسوس فربما تغلط، كتوهم صداقة من ليس له هي»[٤].

وفي الجواب على سؤال التفرقة قيل: «الصادق ما توجبه فطرة العقل التي تسمى عقلاً»[٥]. وقيل: «الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمس المذكورة»[٦]،

---

(١) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٧؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٣) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٤١.

(٤) الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج٢، ص: ٤١.

(٥) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٣.

(٦) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٧.

وهي عند الغزالي: الأوليات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجربيات والمتواترات. فبعد ذكرها قال: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك»[1].

أما الكاذب من الوهميات فيعرف «بشهادة الفطرة العقلية وما يتأدى إليها مقتضاها من القياسات الصحيحة، فإن العقل يؤلف قياسات من قضايا لا ينازعه الوهم في صحتها واستقامتها ولا في كون التأليف ناتجاً، ثم يلزم من تلك القياسات نتائج مناقضة لأحكام هذه القوة، فيمتنع الوهم عن قبولها، فيعلم بذلك أنها فطرة فاسدة وجبلة قوية لا يسعها درك خلاف المحسات لتصورها في نفسها»[2]. وهو ما قال به أيضاً العطار، فذكر أن أحكام الوهم في المعقولات الصرفة كاذبة، «بدليل أن الوهم يساعد العقل في المقدمات البينة الإنتاج وينازعه في النتيجة، كما في قولنا الميت جماد وكل جماد لا يُخاف منه، فهاتان المقدمتان صادقتان، لكن الوهم يحكم بأن الميت يخاف منه، فقد نازع العقل في النتيجة مع موافقته له في المقدمتين»[3].

ولعل التباس الوهميات بالأوليات شكّل «ورطة تاه فيها جماعة، فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين، فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وادّعوا اليقين بتكافؤ الأدلة، وقال بعضهم لا تيقن أيضاً بتكافؤ الأدلة بما هو أيضاً في محل التوقف»[4]. ورسم الغزالي طريقين يُستعان

---

(١) م. ن، ج ١، ص: ٤٦.

(٢) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٣؛ الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨.

(٣) العطار، الحاشية، ص: ٢٤٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٧.

بهما لتكذيب الوهم: «الأول جملي؛ وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة، وهذه الصفات ليست من النظريات، ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لأنكره، فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً، فإذا لم يجده أباه.. الطريق الثاني؛ وهو معيار في آحاد المسائل، وهو أن نعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يُدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان، فإن الوهم يساعده على أن مخيلة العقل مع الوهم في أن يُثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس، أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة.. فتجد ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه..»[1].

وهذا الطريق الثاني ليس إلا ما تقدم من كلام الساوي والرازي والسهروردي والعطار.

ومن الضوابط الأخرى للتمييز بين الأوليات والوهميات الكاذبة، إضافة إلى العقل، كما مرّ، الشرع، وهو ما أشار إليه الرازي بقوله: «ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما أحكام الوهم بقي التباسها بالأوليات ولم يكد يرتفع أصلاً»[2].

٨ ـ المقرونة بالقرائن:

وهي من القضايا المفيدة للعلم بحسب الغزالي، أي اليقينية، بينما عدّها الإيجي والجرجاني من الظنيات، ولم يرد ذكر هذا النوع من القضايا إلا عند

---

(١) م. ن، ج١، ص: ٤٧ ـ ٤٨؛ معيار العلم، ص: ١٧٦.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩ و ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

الثلاثة المذكورين من المفكرين، وقد أورد التهانوي رأي الأخيرين منهم[1]، على سبيل الرواية.

ولابد من الإشارة إلى أن الإيجي والجرجاني، اقتصرا عند ذكر هذا النوع من القضايا على التمثيل لها تمثيلاً عابراً، فقال الإيجي إن النوع الرابع من الظنيات هي «المقرونة بالقرائن، كنزول المطر لوجود السحاب»[2]، وعقّب عليه الجرجاني بوصفٍ للسحاب بأنه الرطب[3].

أما الغزالي فقد أسهب في المستصفى في شرح المقرونة بالقرائن والتمثيل لها وضبط شروط يقينيتها، فقال: «إنا نعرف عشق العاشق لا بقوله، بل بأفعال هي أفعال المحبين، من القيام بخدمته، وبذل ماله، وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردداته، وأمور من هذا الجنس. فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه إيّاه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه، وكذلك ببغضه إذا رؤيت منه أفعال ينتجها البغض، وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد حمرة وجهه لكن الحمرة إحدى الدلالات. وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور، ولا عند خروجه فإنه مستور بالفم، ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما، مع أن ذل قد يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضمُّ إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها من لبن ولا تخلو حلمته عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للّبن، وكل ذلك يحتمل خلافه نادراً، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضمَّ إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٦٣١.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٤.

آخر صار قرينة، ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله، ويحتمل أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال، كقول كل مخبر على حياله وينشأ من الاجتماع العلم»[1].

إذاً، فالمقرونة بالقرائن هي في قوة المتواترات يقينية، والحكم فيها يقع على أمر غير محسوس أو مشاهد، إلا أن القرائن الكثيرة والمتضافرة تسمح بالحكم عليه، فالقرينة الواحدة لا ترفع الاحتمال المخالف، بل لابد من تعدد القرائن ليحصل اليقين أو العلم.

وقد جعل الغزالي القضايا المقرونة بالقرائن مدركاً سادساً من مدارك العلم سوى ما ذكر من الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فألحق هذه بها[2].

إلى هنا ينتهي الكلام على جميع أنواع القضايا التي عدّها أغلب المناطقة والأصوليين من القضايا اليقينية والقطعية الضرورية، وهي ثمانية أنواع إذا اعتبرنا المشاهدات نوعاً واحداً، وتسعة في حال عددناها نوعين، وهي:

أوليات، مشاهدات ظاهرة وباطنة، تجريبيات، متواترات، حدسيات، فطرية القياس، وهميات ومقرونة بالقرائن، وهذا التحديد لليقينيات مختص بالمبادئ، أي الضروريات كما سبق، وإلا فإن بعض النظريات أيضاً هي يقينيات، وبها يصل عدد مطلق اليقيني من القضايا إلى عشرة. وعليه، فاليقين أو العلم منقسم ـ كما مرّ ـ إلى ضروري ونظري، والضرورة هي ما ذكر من أنواع القضايا. وإن كنا قد أحصينا من خلال استقراء أنواع القضايا ـ المبادئ ثمانية أنواع أو تسعة بحسب الإجمال أو التفصيل، فإن البعض قد عدّها سبعة: الأوليات والفطريات

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص: ١٣٦.

والمشاهدات والحدسيات والمجربات والمتواترات والوهميات، والبعض الآخر جعلها الستة الأوائل دون الوهميات وقال إنه المشهور من الآراء[1]. «ومنهم من حصرها في الأوليات والحسيات وأدرج الفطريات في الأول والبواقي في الثاني، وأراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها، ومنهم من ثلّث القسمة كصاحب المحصل، وصاحب المواقف حصرها في الأوليات والحسيات والوجدانيات، وأدرج الفطريات في الأوليات والبواقي في الحسيات، وذهب جماعة إلى أن ما عدا الحسيات والأوليات ليست من الضروريات»[2].

إن ما تقدم من مبادئ القضايا، هي، بحسب الأغلب الأعم من مفكري التراث، مبادئ يقينية، أو مواد قضايا قطعية ضرورية، ينطبق عليها تعريف العلم المحلل في الباب الأول، باعتبار استيفائها لجميع شروطه الضرورية والكافية، فهي جميعاً تصديقات صادقة جازمة لموجب، ومعلوم أن تفسير الموجب هو الضرورة أو الدليل. والمبادئ المشار إليها، أوجبت الضرورة الاعتقاد الصادق الجازم بها، لا الدليل. والضروري لا يسأل عن علته وسببه.

---

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٨١٣.

(٢) م. ن؛ أنظر أيضاً بالنسبة لرأي الفخر الرازي في الضروري = البديهي أو الغني عن الاكتساب، حيث حصره في الحسيات، الوجدانيات والبديهيات: الرازي، المحصل، ص (٢) ٣٠؛ أنظر أيضاً رأي الإيجي، إذ إنه أجمل في موضع وفصّل في موضع آخر، فالعلوم الضرورية والتي إليها المنتهى ((تنقسم إلى الوجدانيات، وإنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير وإلى الحسيات والبديهيات)): الإيجي، المواقف، ص: ١٤. وهذا النص متطابق حرفياً مع نص الرازي في المحصل، إلا أن الإيجي في الصفحة ٣٨ من المواقف عدّد اليقينيات، مستثنياً النظريات، بالتفصيل دون الوقوف عند التقسيم الثلاثي، بل كان تقسيمه سباعياً.

القسم الثاني

مواد القضايا غير اليقينية أو الظنية

لقد بحثنا في القسم الأول من هذا الفصل، مبادئ القضايا اليقينية، أي تلك التي يصدق عليها مفهوم العلم، والذي عرّفناه بأنه: اعتقاد صادق جازم لموجب (لضرورة أو دليل، ثابت... الخ)، بشقيه الضروري والنظري، أي ما استغنى عن البيان والدليل؛ وهي المبادئ، التي تشكل الدعامة والمرتكز لسائر اليقينيات المحتاجة إلى دليل وبيان، وتلك المحتاجة إلى دليل وبيان. والنظريات يُفرّق بين اليقيني وغير اليقيني منها بحسب موادها، إذ اليقيني مادته يقينية، سواء كانت من المبادئ أو المستنتجة من المبادئ، وتسمى أقيستها عادة برهانية، أما غير اليقيني أو الظني منها فمادته غير يقينية، من مشهورات، مقبولات، مسلمات، مظنونات، مشبهات ومخيلات. فبعضها مادة صناعة الجدل، وأخرى الخطابة، وثالثة السفسطة ورابعة الشعر. وغير اليقينيات منها أيضاً مبادئ تحصل بلا نظر واستدلال، بل يؤخذ بها لشهرتها وذيوعها، أو لحسن الظن بقائلها والثقة به، وما إلى ما هنالك من أسباب. ومنها مستنتجة من مبادئ غير يقينية أو ظنية. وما سنحاوله ههنا، هو التعرّف إلى المبادئ غير اليقينية؛ الأقوال فيها، مصادرها وقيمها، والتمييز بينها وبين اليقينيات.

١ ـ المشهورات أو الذائعات

١،١ ـ تعريفها:

المشهورات «قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها، لمصلحة عامة، أو رأفة وحميّة، أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب»[١]. ويقال لها ذائعات[٢] وآراء محمودة[٣]. وهي من جملة الاعتقادات الظنية الواقعة تحت عنوان عام هو المسلمات عند ابن سينا[٤]. وقد جعلها الغزالي من خصوص القضايا الظنية الصالحة للفقهيات[٥]. واعتبرها جُلّ المناطقة من القضايا الواقعة تحت عنوان غير اليقينيات، ما عدا ابن تيمية، وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

١،٢ ـ طبيعة قضاياها:

وقد عدّت في جملة المشهورات،القضايا الواجب قبولها كالأوليات وغيرها[٦]، «لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها»[١].

---

(١) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ أنظر: الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٣؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣ ـ ٤٢٤ ؛ الأحمد نكري (عبد النبي عبد الرسول)، مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٨٤٤

(٢) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٧.

(٣) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

(٥) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٠.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤؛ =

وذكر السيالكوتي أنه لابد من اعتبار قيد الحيثية، «أي يحكم بها العقل لأجل اعتراف عموم الناس ليخرج الأوليات، أو تقييد القضايا بغير اليقينية بقرينة المقسم. والقول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات باعتبار، ومن المشهورات باعتبار، ينافي جعل كل واحد منهما قسماً للمتقابلين، أي اليقينيات وغيرها، فإنه لا يمكن أن يكون قضية يقينية باعتبار، غير يقينية باعتبار آخر، إذ لا يجامع اليقين بغيره»[٢]. وعليه، فالسيالكوتي يعارض ما قيل، من أن الجدل قياس مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة وإن كانت في الواقع يقينية أو أولية، لأنه قول يستلزم تداخل الصناعات الخمس[٣].

ومن جملة المشهورات الآراء المحمودة، ولعل هذه هي المخصوصة باسم المشهورات، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة[٤]، ومعنى هذا أنه «لو خُلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه، ولم يُؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف به، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدم عليه»[٥].. وكذلك حكمنا «بحسن إفشاء السلام،

السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٣٤.

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

(٢) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦؛ العطار الحاشية، ص: ٤٢٣؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٥) م. ن، ص: ٣٥١؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٠.

وإطعام الطعام، وصلة الأرحام.. ومراعاة العدل في القضايا والأحكام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان»[1]. و «ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان»[2].

وأمثال هذه القضايا لم يكن للعقل أن يقضي بها من تلقاء نفسه، بمعنى أنه لو «خلق دفعة، تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً نفسياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها، وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء»[3].

وذكر القزويني أيضاً، أنه «لو خلا الإنسان ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله، لم يحكم بها، بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح، والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة»[4]. ولقد جُعل هذا الأمر ميزاً بين المشهورات والأوليات من القضايا.

١.٣ ـ أسباب شهرتها:

إن قضاء العقل بهذه القضايا، لأسباب عارضة أكدتها في النفس وأثبتتها[5]. وقد ردّها ابن سينا جميعاً إلى: الواجبات، التأديبات الصلاحية، وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية؛ الخلقيات، والانفعاليات، والاستقرائيات، وأضاف الطوسي، في

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٩.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٢.

(٣) م. ن؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٤) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٥) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٠.

شرح الإشارات، سبباً آخر فقال: ومنها ما يناسب الحق الجلي ـ ذلك أنه سمى الواجبات الحق الجلي ـ و «يخالفه بقيد خفي، فيكون مشهوراً مطلقاً وحقاً مع ذلك القيد، كقولنا: حكم الشيء حكم شبيهه، وهو حق لا مطلقاً، ولكن فيما هو شبيه له»[1]. أما في كتاب التجريد في علم المنطق، فردّ شهرتها وحمدها إلى أمرين: إما بحسب العقل العملي أو بحسب الاستقراء[2]. أما الغزالي فقد عدّ خمسة أسباب لشهرة القضايا هي:

رقة القلب، الحمية والأنفة، محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش، والتأديبات الشرعية لإصلاح الناس، والاستقراء للجزئيات الكثيرة[3]. وذهب الساوي مذهب الغزالي، إلا أنه جمع السببين الأولين، أي رقة القلب، والحمية والأنفة، تحت عنوان واحد هو ما تدعو إليه الأخلاق الإنسانية[4]، وعزاها القزويني، والرازي في تحرير القواعد ولوامع الأسرار، والنكري إلى ثلاثة أسباب: مصلحة عامة، رأفة وحمية، وانفعالات من عادات وشرائع وآداب[5].

وأسباب الشهرة عند الحلي هي: العقل العملي، والخلق ـ أي الملكة النفسانية ـ والعادة، والاستقراء. وبالجملة، كل ما يحكم به الجمهور بسبب قوة غير بديهية العقل النظري[6]. أما الجرجاني فذكر: المصلحة العامة، الرقة والحمية، التأديبات

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥١.

(٢) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٣) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٤) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٥) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الأحمد نكري، مصطلحات جامع العلوم، ص: ٨٤٤.

(٦) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤.

الشرعية، الانفعالات الخلقية والمزاجية[1]. وعدّد الدسوقي سببين: المصلحة العامة، وما في الطبيعة من الرقة والحمية[2]، وأضاف إليها العطار الأمزجة والعادات[3].

ومن أمثلة المشهورات بحسب الأسباب:

- الواجبات (الواجب قبولها، الأوليات) أو الحق الجلي، هي تسميات متعددة لمسمى واحد، وتعدُّ من جملة المشهورات بقيد عموم الاعتراف بها، ومثالها: الضدان لا يجتمعان.
- ما يناسب الحق الجلي: حكم الشيء حكم شبيهه.
- المصلحة العامة: وضمّنها البعض الشرائع الإلهية غير المكتوبة، ذلك أن المكتوبة منها، قد لا يعمّ الاعتراف بها[4]. وكذلك التأديبات الصلاحية، ومثالها: العدل حسن، الظلم قبيح.
- الأخلاق والانفعالات (الحمية ورقة القلب أو الطبع والغريزة)، ومن أمثلتها: الذب عن الحرم واجب. الرضا بالفجور قبيح. إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح. مراعاة الضعفاء محمودة. والأمثلة نفسها استخدمها الحلي للتعبير عن عنوان جامع هو الخُلق، بمعنى الملكة النفسانية؛ فالزوج الأول من الأمثلة تدفع إليه الحمية والثاني رقة القلب، وردهما الغزالي إلى عنوانين آخرين جاعلاً الأول طبعاً والثاني، غريزة. وهما طبعيان عند الرازي والدسوقي.

---

(١) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٤.

(٢) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٣.

(٣) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٤) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥١؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

- المزاج: يرى العطار أن للأمزجة دخلاً في شهرة القضايا المشهورة وأنها سبب من أسبابها؛ فصاحب المزاج الشرير يرى أن الشر حسن، أما صاحب المزاج الرقيق فيرى البر والعفو حسن.
- الاستقراء للجزئيات الكثيرة: ذلك أن الشيء متى وُجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الإطلاق: الصدق حسن، الكذب قبيح.

وقد اختلطت الأمثلة وتداخلت تحت عناوين مختلفة؛ فالقضية: «كشف العورة مذموم»، يقتضي شهرتها الطبع عند الرازي والأخضري والدسوقي، في حين اقتضتها الانفعالات من شرائع وعادات وآداب عند الحلي، وكذا «ذبح الحيوان قبيح»، قضية مشهورة اقتضتها رقة القلب للغريزة أو الخلق أو الطبع عند الغزالي، والحلي إلا أن الرازي وجد العادة وراءها.

وتنقسم المشهورات بمقتضياتها المتنوعة والمختلفة إلى:

- مشهورات صادقة / مشهورات كاذبة.
- مشهورات مطلقة / مشهورات محدودة.

١،٤ ـ المشهورات صادقة وكاذبة:

المشهورات من القضايا منها صادق ومنها كاذب، وبهذا تخالف الأوليات، فالأوليات لا تكون إلا حقة[١].

والصادقة منها غير محسوبة على الأوليات ونحوها من القضايا الواجب قبولها، بسبب أنها ليست بيّنة عند العقل الأول إلا بنظر وفكر[٢]، كقولنا العدل

(١) انظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨ ؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.
(٢) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٣؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص، ٣٥٢؛ الدسوقي، (٢) ٤٢٤.

جميل والظلم قبيح وشكر المنعم واجب، فإن بعض المشهورات وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل، ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجة[1]. ولتبيان الفرق بينها وبين الأوليات قال الغزالي: «فاعرض قول القائل: العدل جميل والكذب قبيح، على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات، وقدّر أنك لم تعاشر أحداً، ولم تخالط أهل ملة، ولم تأنس بمسموع، ولم تتأدب باستصلاح، ولم تتهذب بتعليم أستاذ مرشد، وكلّف نفسك أن تتشكك فيه، فإنك تقدر عليه وتراه متأتياً. وإنما الذي يُعسّر عليك هذه التقديرات، أنك على حالة تضادّها، فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير، وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال. ولكن إذا تحذقت فيها أمكنك التشكك. ولو كلّفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتياً»[2]. وكذا كون الكذب قبيحاً، «فلا تقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات»[3].

ولذا قد يتطرق التغير إليها، «كاستحسان الكذب إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، بخلاف الأوليات، فإن الكل لا يُستصغر بالقياس إلى الجزء أصلاً»[4].

ثم هناك فرق آخر بين القضايا الواجبة القبول وبين المشهورات، فالمعتبر في الأولى كونها مطابقة لما عليه الوجود، والمعتبر في الثانية كون الآراء عليها مطبقة[5].

---

(١) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٩.

(٣) م. ن.

(٤) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٤.

(٥) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

إذاً، فمن المشهورات ما يُعرف صدقه بحجة وبينة، ومنها ما يصدق لشرط دقيق، كالآراء المحمودة، فأن أخلّ به لم يصدق، «مثل قول الجمهور الله قادر على كل شيء. وهذا مشهور وإنكاره شنيع مستقبح، مع أنه ليس قادراً على الإطلاق، إذ ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه، فشرط صدقه أن يُقال هو قادر على كل شيء ممكن»[1]، وكذلك قولنا الصدق حسن، وهو ليس كذلك مطلقاً، بل بشروط، كعدم إلحاق الأذى بالغير، فالصدق قبيح ممن سُئل عن مكان نبي بقصد قتله[2].

لقد سبق القول إن الآراء المحمودة هي خصوص ما يطلق عليها اسم المشهورات أو الذائعات، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة. وذكرنا أن الآراء المحمودة قد تكون صادقة ولكن بشرط دقيق. و لذا لابد من الإلفات إلى أن المحمود غير الصادق، ويقابله الشنيع لا الكاذب، ولذا قد يجتمعان، وكذا الأمر بالنسبة للكاذب والشنيع، فربما لم يكن الكاذب شنيعاً كما أن من الصادق ما هو شنيع. وبالجملة، يمكن القول إن: الصادق يقابل الكاذب، وقد مرّ، والمحمود يقابل الشنيع[3]، وبالتالي كل من المحمود والشنيع يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً.

ومن المشهورات ما هو كاذب مثل اشتهار قبح ذبح الحيوان عند كثير من الناس اتباعاً لغرائزهم الضعيفة، وإن زيّف هذا القبح الشرع[4].

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٢) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٣.

(٣) أنظر: الفارابي (محمد بن محمد)، الجدل، تحقيق محمد تقي دانش بژوه، ط١، منشورات مكتبة مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٨هـ، مج١، ص: ٣٦٥؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤ ؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٢؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٣٤؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٣.

(٤) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

وعموماً، فإن المشهورات ربما «تكون صادقة؛ إما نظرية، نحو المثلث زواياه مساوية لقائمتين، أو ضرورية، نحو السلب والإيجاب لا يجتمعان، بل أكثر الأوليات، وربما تكون كاذبة كما في مثال الهند»[1]، وهو أن ذبح الحيوان مذموم.

١.٥ ـ المشهورات مطلقة ومحدودة:

اختُلف في كون عموم الاعتراف والاتفاق بين الناس في المشهورات من القضايا مطلقٌ أو نسبي. فقيل إنه ينبغي أن يشمل كل الناس، ولام التعريف في كلمة الناس للاستغراق الحقيقي، وقيل للاستغراق العرفي؛ إذ لا قضية يعترف بها جميع أفراد الناس، بل أهل قرن أو إقليم أو بلدة أو صناعة[2]. وإذا أردنا أن نتحرى المواقف حول هذه المسألة، لوجدنا أن أكثر المناطقة تكلموا عن مشهورات مطلقة وأخرى محدودة.

١ ـ المشهورات المطلقة:

للدلالة على المشهورات المطلقة قيل، هي «قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس»[3]، أو «يوجب التصديق بها شهادة الكل»[4]، أو «يكون متعارفاً في الناس كلهم قبوله»[5]، أو «مبدأ الحكم بها عموم الاعتراف»[6]. والمشهورات «إما أن

---

(١) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٢) أنظر: السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦؛ التهانوي، كشف، ج٢، ص: ١٥٥٢.

(٣) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٢.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٨؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٥) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٥.

(٦) السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩؛ وتحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

تكون مطلقة مشهورة عند الجمهور أو محدودة»[1]، و «قد تكون مشهورة عند الكل»[2]. أو «مسلّمة عند الأنام كافة، نحو العلم حسن وتسمى مشهورات مطلقة»[3].

مما تقدم، يظهر أن معظم المناطقة اعترفوا بنوع من المشهورات هي المشهورات المطلقة، والتي يعترف بها جميع الناس. إلا أن السيالكوتي ـ كما مرّ ـ أنكر أن يتفق جميع الناس على مسألة واحدة، وحصر الشهرة في قرن أو بلدة أو صناعة، وكذلك نفى الإيجي إمكان اتفاق جميع الناس على قضية، فعرّف المشهورات بقوله: «اتفق عليها الجمُّ الغفير»[4].

٢ ـ المشهورات المحدودة:

إن كان ثمة اختلاف حول وجود مشهورات مطلقة، فإن المشهورات المحدودة متفق عليها بين الجميع، وقد عبّر عنها ابن سينا بالرأي المشترك المستند إلى طائفة ما؛ كأن تكون أمة أو أرباب صناعة[5]. وقال القزويني: «ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها»[6]. أما الساوي، فذكر أن الآراء المشهورة «قد تكون بالنسبة إلى قوم دون قوم، فإن مشهورات الأطباء غير مشهورات المنجمين، وكذلك مشهورات كل صناعة قد تخالف مشهورات صناعة أخرى»[7].

---

(١) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٣.

(٣) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨

(٥) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٦) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨.

(٧) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

وإليه ذهب الطوسي[1]، الحلي[2]، الرازي[3] والعطار[4]، وفصّل الجرجاني بأنها قد تكون مشهورة «عند الأكثر، كقولنا الإله واحد، أو عند طائفة، كقولنا التسلسل مطلقاً محال»[5]. وأشار الخبيصي إلى اختلاف المشهورات بحسب اختلاف الأزمان والأمكنة والأقران، وإلى أن لكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم؛ كقبح ذبح الحيوان عند الهند دون غيرهم[6]، وكذلك بحسب الأمزجة، «فإن الأمزجة الشديدة يعدّون الشر حسناً، والرقيقة يعدون البر والعفو حسناً، وأهل العادات يعدّون ما جرت به عاداتهم حسناً وما عداه قبيحاً»[7].

إذاً، فالمشهورات إما مطلقة وهي التي اتفق عليها كافة الناس، كحسن العلم والعدل والبر بالوالدين، أو محدودة بقوم أو طائفة أو أصحاب صناعة، كقبح ذبح الحيوان، وامتناع التسلسل.

ولابد من الإشارة هنا، إلى أن المشهور يطلق أيضاً عند أهل الشرع على اسم خبر كان من الآحاد في الأصل، أي في القرن الأول، ثم انتشر في القرن الثاني حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، فيكون كالمتواتر بعد القرن الأول[8].

---

(١) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٢) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤.

(٣) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٣؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٣.

(٦) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

(٧) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٨) أنظر: التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٥٥١.

١٠٦ ـ حجيّة المشهورات:

إن المشهورات هي عند الجم الغفير من المناطقة من الظنيات أو غير اليقينيات، بمعنى أنها تحتمل النقيض ويمكن أن يُشكك بها أو يتوقف في الحكم عليها، ولأن منها صادق وكاذب، لا يمكن أن يُعوّل عليها في مقدمات البرهان[١]، بل هي تشكل إحدى مواد الجدل إلا أن الموقف المتفرّد والمتمايز هو موقف ابن تيمية منها، حيث استغرب عدّها من الظنيات من قبل المناطقة، وخطّأهم في الأمر، لاسيما ابن سينا والرازي، إذ استفاض في الرد عليهما من خلال كتابه «الرد على المنطقيين»[٢]، فعرض لآرائهما في المشهورات، وتفريقهما بينها وبين الأوليات، وبيّن أن كلامهما متناقض من ثلاثة عشر طريقاً[٣]، وأن لا دليل على دعوى المناطقة أن المشهورات ليست من اليقينيات[٤]. بل ذهب أبعد من ذلك وقال إن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات[٥]، وبالتالي فهي من جملة القضايا الواجب قبولها[٦]، وإن الوهم والعقل قاض بها، بل لا دليل على ما ذكروه من أن الإنسان لو ترك وحسه وعقله ووهمه لم يقض بها[٧]، فهو يعلم هذا النوع من القضايا بالفطرة[٨]. ومبدأ العلم بها أيضاً قوى للنفس، وإلا لم تشتهر بين

(١) أنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٨.

(٢) لمعرفة ردّ ابن تيمية على الرازي وابن سينا في المشهورات، أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج٢، ص: ١٣٣ ـ ١٦٦.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ١٣٥ ـ ١٥٢.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٥) أنظر: م. ن، ص: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ١٥٨.

(٧) أنظر: م. ن، ص: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٨) أنظر: م. ن، ص: ١٦٠ ـ ١٦١.

جميع الأمم، «وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية، فإن جميع الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية»[1].

أما دعوى أن العقل بمجرده لا يقضي في المشهورات بشيء، فأيضاً مردود عند ابن تيمية، وإن كان ابن سينا قد قال بقوتين للإنسان: عملية تحب الحق، وعلمية تحب الجميل، وإن الجميل هو الحسن والقبيح ضده، وبالتالي فإن العقل المجرد ليس هو الذي يدرك الحسن والقبيح، فإن هذا التفريق هو بحسب اصطلاح ابن سينا، برأي ابن تيمية، وإلا فاللغة القرآنية والنبوية تؤكد أن لفظ «الحق» يتضمن النوعين، ويشير إليهما، فقد قال الرسول (ص): «الوتر حق، فمن شاء أوتر بركعة ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع»[2]. ومعلوم أن الوتر هو من التأديبات الشرعية، وقد استُعمل له وصف الحق، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلا الضَّلالُ﴾.

وكذلك استُخدم لفظ الباطل الذي هو ضد الحق في الأمرين معاً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى﴾، فهذا مثال على إبطال العمل[3]. وعليه، فإن «الجميل كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك، وهذا مناقض لقولهم إن العقل بمجرده لا يقضي في أمثال هذه بشيء، لا بحسن ولا بقبح[4].

فالمشهورات وإن لم تكن أولية، إلا أنها ينبغي أن تصنّف في عداد القضايا الواجب قبولها؛ كالمتواترات والتجريبيات، وأن تكون مادة للبرهان اليقيني، «فإن المتواترات والمجربات ليست أوليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من

---

(١) م. ن، ص: ١٦١.

(٢) م. ن، ص: ١٦٤.

(٣) أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج٢، ص: ١٦٥.

(٤) م. ن، ص: ١٦٦.

المجربات، والعلم بها ، والتصديق بها في نفوس الأمم أقوى وأثبت من المجربات والمتواترات، التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض»[1]. فقولهم موجب الحكم بها «العادات أو الأحوال النفسانية أو مصلحة النظام،لا ينافي كونها يقينيات»[2].

وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومة الصدق، وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها، لا ينافي كونها صادقة معلومة[3].

أما ما قيل من أن المشهورات لا عمدة لها إلا الشهرة، فأمر غير مسلم به عند أبن تيمية، والمثال الذي أورده أن سلب مال الإنسان قبيح هو قول مجرد، برأيه، فقد يُسلب ماله بالعدل، وقد يسلب بظلم، والكلام فيما إذا علم الإنسان أنه سُلب ماله ظلماً، فإن عقول العقلاء قاطبة وأوهامهم تقضي بقبح هذا، إذاً فالقاضي ههنا هو العقل والوهم، بخلاف دعواهم.

هذا وقد ألحق البعض المشهورات في بادئ الرأي بالمشهورات، وجعلها البعض الآخر صنفاً قائماً بذاته، واعتبرها آخرون قسماً من أقسام المظنونات، وهو ما سنراه لاحقاً.

٢ ـ المقبولات:

٢،١ ـ تعريفها:

المقبولات هي قضايا أو آراء تؤخذ ممن يعتقد فيه[4]، أو يوقع التصديق بها

---

(١) م. ن، ص: ١٥٩.

(٢) م. ن .

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية،ص: ١٥٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار،ص: ٣٥٠؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

الثقة بصدق المخبر[1]، أو حسن الظن به[2] أنه لا يكذب. وهذه الثقة أو حُسن الظن أوجبه: إما أمرٌ سماوي أو زيادة عقل ودين[3]. والمقبولات قد تكون مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل[4] لم يبلغ عددها عدد أهل التواتر[5]، أو من نفر أو فرد[6] «تميّز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر»[7]، وقيل: هي الآراء الصادرة عن شخص يعتقد صلاحه»[8]، أو يظن بصدقه[9].

٢،٢ ـ مصادرها:

وبالجملة، فإن المقبولات ذات مصادر متنوعة، وقد توسع الطوسي في «شرح الإشارات» في الكلام عنها، ومثّل لكل منها؛ فالمقبولات إما أن تكون «عن جماعة، كما عن المشائين أن للفلك طبيعة خاصة، أو عن نفر كأصول

---

(١) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧.

(٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٤.

(٣) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤؛ إلا أنه لم يذكر الدين؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦.

(٥) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦.

(٧) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤.

(٨) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٩) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١.

الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبي وإمام كالشرائع والسنن، أو عن حكيم كأحكام تنسب إلى بقراط كالطب. أو عن شعر كأبيات تورد شواهد، أو تكون مقبولة من غير أن تسند إلى مقبول عنه كالأمثال السائرة»[١].

هذا مع الإشارة إلى أن ابن سينا في الإشارات، والطوسي في شرحه، جعلا المقبولات من جملة المأخوذات، التي يندرج تحتها التقريرات، أي المسلمات إلى جانب المقبولات، إلا أن المقبولات تكون بتسليم ممن هو أعلى مرتبة، أما التقريرات أو المسلمات فبتسليم ممن هو أدنى مرتبة أو ممن هو مقابل[٢].

٢.٣ ـ المأخوذ عن نبي أو إشكالية المقبولية:

لقد أثار إدراج المأخوذ عن النبي في عداد المقبولات جدلياً بين أعلام التراث، وافترق القوم في المسألة، فذكر الطوسي[٣]، الحلي[٤]، الرازي[٥] والجرجاني[٦] في التعريفات ـ حيث إنه استثنى النبي في شرح المواقف[٧] ـ أن ما يؤخذ عن النبي يُعدُّ من جملة المقبولات. وكذلك فعل القزويني[٨]، الساوي[٩] والرازي[١٠] في لوامع

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٣) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠.

(٤) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١.

(٥) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٦) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥.

(٧) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ج٢، ص: ٤٤.

(٨) أنظر: القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨.

(٩) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(١٠) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

الأسرار، حيث جعلوا ملاك الأخذ عنه أمر سماوي يختص به، وإن لم يذكروا صراحةً النبي. هذا مع الإشارة إلى أن الطوسي والحلي جعلا الإمام مع النبي، باعتبار أن الشيعة الإمامية تعتبر الإمام من الموثوق بصدقه لعصمته، فذكر الطوسي أن من المبادئ «المقبولات ممن يوثق بصدقه كنبي أو إمام»[1]. أما خصوص هذا المأخوذ لأمر سماوي، فقد شرحه القطب الرازي بقوله: «قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنبياء والأولياء»[2]. وهو ما ذكره الجرجاني في تعريفاته حرفياً[3].

وقوام الإشكال الذي أثير على إدراج القضايا المأخوذة عن الأنبياء ضمن المقبولات، أن هذه الأخيرة ظنية لا يقينية، والمأخوذات عن الأنبياء، برأي هؤلاء، لا يمكن إلا أن تكون يقينية، وقد نقل العطار عن سلم العلوم وشرحه: «ومن عدّ المأخوذات من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لاسيما نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، منها ـ أي المقبولات ـ فقد غلط»[4]. بل المأخوذات عن الأنبياء هي من قبيل «الفطريات التي قياساتها معها، والقياس: إن هذا إخبار مخبر قطعاً، وإخباره حق، وعند ذوي العقول الضعيفة حدسيات أو مبرهنات بذلك القياس»[5].

وقد اعتبر المناطقة والمتكلمون، من أصحاب هذا التوجه الأخير، عدّ المأخوذات عن الأنبياء من المظنونات «سفاهة ظاهرة وجهل عظيم»[6]، بل إن

---

(١) الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٣) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٥) م. ن.

(٦) م. ن.

مكاشفات الأولياء صوادق قطعاً، وفطريات عند العقول الذكية، مبرهنات عند الضعيفة[1].

ومن أصحاب هذا المذهب الجرجاني في شرح المواقف، حيث جعل المأخوذات عن الأنبياء، «بعدما علم استنادها إليهم، مستعملة في الأدلة النقلية»[2]، وكذلك الأخضري[3]، العطار، صاحب سلم العلوم وشرحه[4]. وإليه ذهب الغزالي، حيث مثّل لها «بما قبلناه من آبائنا وأساتيذنا وأئمتنا، واستمررنا على اعتقاده، وكأخبار الآحاد»[5]. فلم يذكر الأنبياء من ضمنهم، وجعل هذه المأخوذات صالحة للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية، وهي من القضايا التي يتفاوت الظن فيها[6]. وبه قال الخبيصي أيضاً إذ إنه مثّل للمأخوذ عنه بالعالم والولي[7]، وبالجملة، كل من عرّف المأخوذات بأنها «قضايا أخذت ممن يُحسن به الظن»، كالإيجي، السهروردي، ابن سينا، الدسوقي، والسيالكوتي في حاشية تحرير القواعد حيث علّق على إدخال الرازي المأخوذات عن الأنبياء في عداد المقبولات، بقوله: «الصواب تركه، لأن القضايا المأخوذة من الأنبياء، قضايا يقينية نظرية مستفادة من قياس برهاني؛ وهو أنه خبر من ثبت صدقه بالمعجزات، وكل خبر شأنه هذا فهو صادق»[8]. وفي محاولة منه لتأويل كلام الرازي في كون

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٤.

(٣) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٥) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤.

(٦) أنظر: م. ن.

(٧) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

(٨) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧.

المأخوذات عن الأنبياء مقبولات قال: «ولعله أراد أخبارهم في غير الأحكام التبليغية، فإن كذبهم فيه جائز عقلاً مع عدم وقوعه نقلاً»[1].

ومن أمثلة المقبولات: «العمل الصالح يوجب الفوز. وكل ما كان كذلك لا ينبغي إهماله، ينتج أن العمل الصالح لا ينبغي إهماله»[2]. و «المحسن يثاب والمسيء يعاقب»[3].

٢،٤ ـ حجيتها:

وأخيراً، فإن المقبولات قضايا ظنية عند الجميع، حتى عند أولئك الذين ضمنوها المأخوذ عن النبي، ولذا جاءت الردود قاسية عليهم، فرموا بالسفاهة والجهل، وهي عادة ما تستعمل في الخطابة.

وأن تكون المقبولات ظنية معناه أنها اعتقادات يحصل للفرد منا لا لدليل أو ضرورة، وبالتالي فهي يمكن التشكيك بها، ولا يكون الآخذ بها جازماً جزماً لا تردد فيه ولا يحتمل النقيض، وهي أشبه بالتقليد من أنواع الاعتقادات. ولذا جعلها الغزالي صالحة في المقاييس الفقهية دون البراهين العقلية.

٣ ـ المسلمات أو التقريرات:

المسلمات هي «المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب، أو التي يلزم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم؛ إما مع استنكار ما، وتسمى مصادرات، وإما مع مسامحة ما وطيب نفس، وتسمى أصولاً موضوعة»[4].

---

(١) م. ن.

(٢) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٥؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

وإن كان البعض قد جعل المسلمات اسماً عاماً تندرج تحته المعتقدات والمأخوذات، وتحت هذه الأخيرة تندرج المقبولات والتقريرات، إلا أن ما يدل عندهم على ما سبق من تعريف المسلمات واقعاً ويطابقه فهو التقريرات[1]. قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيها بين القائسين ومن يجري مجراهم، أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومخيلات، والمسلمات إما معتقدات، وإما مأخوذات.. وأما المأخوذات فمنها مقبولات، ومنها تقريريات»[2]. وكذلك اتّبع التصنيف عينه الحلّي[3]. وقيل هي «قضايا تُسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه، كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه»[4]، أو «تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر»[5]، كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها[6]. ومثاله أن الفقيه يستدل «على وجوب الزكاة في حُلي البالغة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: في الحُلي زكاة. فلو قال الخصم: هذا خبر واحد لا نسلم أنه حجة، فنقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه، ولابد أن نأخذه ههنا»[7]. والمسلمات قد تكون فيما بين الخصمين

---

(١) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٦؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٧؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٢) م. ن، ص: ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٥٦.

(٣) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

(٤) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٣؛ الخبيصي، التذهيب ص: ٤٢٤؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٧.

(٥) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٦) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج٢، ص: ٤٣.

(٧) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٣؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

خاصة أو بين أهل العلم[1]، أو عند الناس، ومثال المسلمات عند الناس أن الإحسان خير، وكل خير يزين، ينتج الإحسان يزين، أما عند الخصم فقط فمثاله: قول زيد خبرٌ عدل، وكل ما هو كذلك يُعمل به، ينتج قول زيد يعمل به[2].

والمسلمات إضافة إلى إطلاقها على خصوص ما سلف من تعريف، إلا أنها أيضاً قد تطلق على قضايا «حقة أو مشهورة أو مقبولة، ولكن لا يُلتفت فيها إلا إلى تسليم المخاطب»[3].

أما من حيث الصدق والكذب، والحق والبطلان، فإنها قد تكون حقة أو باطلة[4]، صادقة أو كاذبة[5].

هذا ولم يذكر الأرموي[6]، عند كلامه على مواد القضايا، المسلمات، وكذلك فعل الأخضري[7] في سلمه وشرحه.

والمسلمات من غير اليقينيات من القضايا، ولأنها تؤخذ أو يُسلم بها لا عن ضرورة أو دليل، ولأنها قد تصدق وقد تكذب فهي غير موثوقة، وعادة تستعمل في الجدل من الصناعات.

٤ ـ المظنونات

الظن لفظ يُطلق بالاشتراك، بإزاء اليقين على الحكم الجازم والمطابق غير

---

(١) انظر: م. ن؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

(٢) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٥.

(٤) أنظر: الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

(٥) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٤؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٧.

(٦) أنظر: الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ٣٤٩.

(٧) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧ ـ ٣٨.

المستند إلى علته، كاعتقاد المقلد، وعلى الجازم غير المطابق، أي الجهل المركب، وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر[1]. وبهذا المعنى، فالظن اسم عام ومشترك لهذه جميعاً، إلا أنه يطلق أيضاً على الأخير من هذه المعاني وحده ويسمى الظن الصرف[2]. وهو خصوص المعنى المراد ههنا.

والمظنونات، عند جميع الأعلام موضوع الدراسة، هي من المبادئ غير اليقينية للقياس القائمة بذاتها، بموازاة غيرها من أنواع القضايا غير اليقينية أو غير القطعية، باستثناء الإيجي، في مواقفه، حيث جعلها عنواناً عاماً تنطوي تحته المسلمات، المشهورات، المقبولات والمقرونة بالقرائن، أي غير القطعيات من القضايا في مقابل القطعيات منها[3].

وقد عُرِّفت المظنونات بأنها «أقاويل وقضايا، وإن كان يستعملها المحتج بها جزماً، فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها»[4]. أو «التي تظن ظناً من غير وقوع اعتقاد جزم»[5]. أو هي قضايا «يحكم بها اتباعاً للظن»[6]، أي بسببه أو بواسطته، وقيل يقع التصديق بها «لا على الثبات»[7]. أو هي «قضايا يحكم بها العقل حكماً راجحاً مع تجويز

---

(١) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، النطق، ص: ٣٥٧.

(٢) م. ن.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ١٥٧؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

(٥) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦.

(٦) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠، الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٧) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.

نقيضه»[1]، أي سبب الحكم فيها هو الرجحان.

وقد عُدّت من جملة المظنونات، المشهورات في بادئ الرأي غير المتعقب[2]، أو المشهورات في الظاهر، وهي التي «تغافل الذهن فتشغله عن أن يفطن لكونها مظنونة أو كونها مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال، أي أن النفس تذعن لها حالما تطّلع عليها، فإذا رجعت إلى ذاتها وتأملت فيها، انقلب الإذعان ظناً أو تكذيباً، ومن أمثلتها القول: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً[3].

وفي المثال المذكور، نجد بعد التعقب أن المشهور «أنه لا يجوز أن يُنصر الظالم أخاً كان أو ولداً»[4]، بل مطلق الظالم يجب أن لا ينصر، ومعنى النصرة للأخ الظالم، ههنا، بعد التأمل، هو منعه من الظلم، وهو المراد بالحديث النبوي، فقد سُئل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال: «نصرته أن تمنعه عن ظلمه»[5].

وكذلك عدّ في جملة المظنونات المقبولات[6]، إذا كان الاعتبار ميل النفس

---

(١) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٩؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٧؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥ ؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٣) م. ن، ص: ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥ ؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦.

(٥) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨؛ والشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

مع احتمال النقيض[1]، وبمعنى آخر، هي في عداد المظنونات من حيث يصدق عليها ما يعتبر في هذه الأخيرة[2]، ذلك أن المرجّح برأي الطوسي، قد يكون الشهرة الحقيقية، وقد يكون الاستناد إلى صادق وهو المقبولات، أو إلى غير ذلك فهو المظنون المطلق[3]، ومثاله «كمن يرى عبوساً يأتيه فيظنه باطشاً به»[4].

وعُدّ من المظنونات أيضاً المسلمات، وبه قال الساوي[5]، بل إنه اعتبر من المظنونات كل ما لم يكن الاعتقاد فيه جزماً، وكان ثمة إمكان لمقابله مع الميل الأغلب إلى ما اعتقد[6].

وأدرج الغزالي المشهورات في جملة المظنونات[7]. إذاً فقد أدخل بعض المناطقة المشهورات في بادئ الرأي والمشهورات الحقيقية والمقبولات والمسلمات في عداد المظنونات.

إلا أن هناك رأياً مخالفاً تماماً لهذا الرأي، يخرج جميع هذه من عداد المظنونات، باعتبار أن سبب الحكم في المظنونات هو الرجحان[8]، بينما سببه الشهرة في المشهورات والأخذ عن صادق في المقبولات إلى ما هنالك، ولذا تخرج بقيد الرجحان المشهورات والمقبولات والمسلمات[9]، وتدخل «التجربيات

---

(١) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٨؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٢) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦ ـ ٦٧.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٧.

(٥) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

(٦) انظر: م. ن.

(٧) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٨) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥؛ السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد النطقية، ص: ٢٤٧.

(٩) أنظر: م. ن.

والمتواترات والحدسيات الغير الواصلة حد الجزم»[1]، ذكره السيالكوتي والعطار.

ومن أمثلة المظنونات:

«فلان يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل فهو سارق، ففلان سارق»[2]، و «كل حائط ينثر منه التراب فهو متهدم»[3].

«هذا لا يخالط الناس، وكل من لا يخالط الناس متكبر، هذا متكبر»[4].

«فلان يطوف بالليل بالسلاح، وكل من كان كذلك متلصص، ينتج أن فلاناً متلصص»[5]، أو لص بدل متلصص[6].

«زيد متكلم مع الأعداء جهاراً فهو متهم»[7]، أو «فلان يُسارّ العدو فهو مسلِّم للثغر»[8].

أخيراً، لابد من الإشارة إلى أن مقابل المظنون قد يكون مظنوناً باعتبار آخر، وقد أشار الطوسي إلى هذا الأمر بقوله: «وقد يتقابل حُكمان مظنونان باعتبارين، كما يقال:

«فلان الذي في داخل الحصن يُكلِّم الخصوم المقابلة من خارج جهراً، خائن؛ فإنه مظنون من حيث إنه يتكلم مع الخصوم ويؤكد إثبات تكلمه معهم

---

(١) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٩.

(٣) الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٥.

(٤) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٥) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٦) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٧.

(٧) الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠.

(٨) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

كون ذلك جهراً.

ونقيضه مظنون أيضاً من حيث إنه يتكلم جهراً، إذ لو كان خائناً لأخفى كلامه»[1].

٥ ـ المشبّهات

هي قضايا يُصدّق به لمشابهتها غيرها من الأوليات والمشهورات والمقبولات والمسلمات، أي أنها تعتقد باعتبارها واحدة من هذه الأصناف من القضايا، وهي ليست كذلك في واقع الأمر. وقد ذكر ابن سينا أن المشبهات هي «التي تشبه شيئاً من الأوليات أو المشهورات ولا تكون هي بأعيانها»[2]. والمشبهات عند الغزالي هي «المشبهة لكل الأقسام الماضية ولا تكون منها»[3]. وحصرها في أقسام ثلاثة:

١ ـ الوهميات: وهي الشبيهة بالأوليات.

٢ ـ ما يشبه المظنونات: ويدخل فيه ما يشبه المظنونات، وما يشبه المشهورات، والمخيلات.

٣ ـ الأغاليط، إما من ناحية اللفظ، أو المعنى[4]. هذا وقد أفرد الغزالي الأغاليط كعنوان قائم برأسه من عناوين المشبهات، في حين لم يذكر الآخرون هذا العنوان، مع أنهم تكلموا على تفاصيله، باعتباره سبباً للاشتباه إما من حيث اللفظ أو المعنى.

وعرّف الساوي المشبهات بأنها «القضايا التي يصدق بها على اعتقاد أنها أولية أو مشهورة أو مقبولة أو مسلم لاشتباهها بشيء من ذلك، ولا تكون هي

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٣) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ١٧٥ ـ ١٨٠.

بأعيانها، وهذا الاشتباه إما أن يكون بسبب اللفظ أو المعنى»[1]، أو «يقع التصديق بها لمشابهتها لقضايا غيرها على حسب تصديق المشبه به، والتشبيه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى»[2].

وفصّل الأخضري والدمنهوري والباجوري الكلام على المشبهات من القضايا، فمنها: «مقدمات شبيهة بالحق وليست به، وتسمى مغالطة: كقولنا في صورة فرس في حائط: هذا فرس، وكل فرس صهّال، فهذا صهّال. أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة؛ كقولنا في شخص يخبط في البحث: هذا يُكلّم العلماء بألفاظ العلم، وكل من كان كذلك فهو عالم، فهذا عالم»[3].

وقد عرض الخبيصي لأسباب الغلط في القضايا الشبيهة بالحق، فإنها إما أن تكون من حيث الصورة أو من حيث المعنى، فذكر المثال الأول الذي ذكره الأخضري باعتبار سبب غلطه من حيث الصورة[4]، وأورد مثالاً آخر للمشبهات من القضايا من حيث المعنى فقال: «كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس، ينتج: إن بعض الإنسان فرس. والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس بموجود، إذ ليس شيء يصدق عليه أنه إنسان وفرس»[5]. أما الطوسي والحلي، فقد جعلا الوهميات من المشبهات معنى[6].

---

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٥؛ الرازي، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

(٢) السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٣) الأخضري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم ص: ٩١.

(٤) أنظر: الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٥) م. ن، ص: ٤٢٩.

(٦) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٦٩؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٦٩.

دار الخلاف فيما بين المناطقة حول كون القضايا المشبهة، مشبهة فقط بالأوليات والمشهورات أم بغيرها أيضاً من المقبولات والمسلمات والظنيات الخ.. إلا أنهم اتفقوا جميعاً على أن هذا الاشتباه، إما أن يكون بسبب اللفظ أو المعنى، والكلام محصور ههنا في القضية. وهذه الأسباب وغيرها الموجبة للغلط، بحثت بتفصيل وتدقيق في صناعة السفسطة من فن المنطق. إلا أنه من المفيد ذكر أسباب الاشتباه في القضايا المشبهة. ولعل أخصر تصنيف وأوفاه، والذي سنعتمده، هو ذاك الذي قدّمه الطوسي في شرحه لإشارات ابن سينا، فبعدما ذكر أن الشبيهة بالأوليات تقع في المغالطات والشبيهة بالمشهورات تقع في المشاغبات، قال: سبب الاشتباه قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً:

«واللفظية ستة: هي التي تقع بسبب الاشتراك

إما في اللفظ المفرد بحسب جوهره، كالعين،

أو بحسب أحواله الداخلة فيه، كالتصاريف،

أو العارضة له من خارج، كالأعجام.

وإما للمركب في تركيبه الذي يمكن أن يحمل على معنيين، أو في جهة التركيب، وعدمه، فيظن المركب غير مركب أو غير المركب مركب»[1].

«وإما المعنوية: فقد تكون جميعاً بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة.

وتنقسم إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة، وإلى ما يتعلق بالمؤلفة.

والأول ثلاثة:

أولها: إيهام العكس؛ كقولنا: كل أبيض ثلج، لأن الثلج أبيض.

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٩؛ الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٨ ـ ١٨٠؛ إلا أنه عند الكلام على الأغاليط الواقعة، إما من لفظ أو معنى، لم يحصر هذه ولا تلك بعدد معين، فقال: «وأسباب الأغاليط مما يعسر إحصاؤها». م. ن، ص: ١٨٠.

وثانيها: سوء اعتبار الحمل كقولنا: الشيء موجود مطلقاً، لكونه موجوداً بالقوة مثلاً.

وثالثها: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات..»[1].

أما الأربعة المتعلقة بالمؤلفة فهي: «جمع المسائل في مسألة، ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب، وسوء التركيب»[2].

٦ ـ المخيلات:

هي من جملة المبادئ غير اليقينية أو غير القطعية أو غير الواجب قبولها عند الأكثر من المناطقة، وهذا الأمر يعني أنها من جملة التصديقات ولكن غير اليقينية. وقد رأى البعض أنها لا تندرج تحت عنوان التصديقات أصلاً، لذا أدرجها تحت عنوان غير المصدق به من القضايا، وقد أفرد هذا العنوان لها وحدها، وهو ما فعله ابن سينا في الإشارات[3] والبرهان، فقال: «إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه، أو غير مصدق بها، والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق، لم ينتفع به في القياسات أصلاً، والذي يفعل هذا الفعل هي المخيلات»[4].

أما الغزالي فقد عدها قسماً من أقسام المشبهات غير الصالحة للعقليات ولا للفقهيات الظنية[5].

---

(١) الطوسي، م. ن، ص: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٦١.

(٣) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٧.

(٥) أنظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥ ـ ١٧٧.

والمخيلات قضايا يخيّل بها أو تقال قولاً «تؤثر في النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط»[1]، مثل ما يفعله الشيء المصدق به[2] أو أكثر[3]، «فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به، كمن يقول للعسل أنه مرة مقيئة فتتقزز عنه مع التصديق به، أو قريباً منه. وكما يقال أن هذا المطبوخ المسهّل هو في حكم الشراب، ويجب أن تتخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه، فيتخيل ذلك فيسهل عليه، وذلك مع التكذيب به»[4]. وكذا من أراد أن ينفّر غيره عن شم الورد فيقول: «إنه سُرمُ بغل قائم في وسط روث، أو ترغيب غير في شرب الدواء إنه الشراب أو الجلاب، فيجد السامع في هذه الأقوال في نفسه مع التكذيب بها آثار المصدق بها»[5].

والمخيلات «تشبه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن لمشاركته إيّاه في وصف ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلاً. وليس ذلك من الظن في شيء.. حتى أن علم الحساب والمنطق، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي أو إثبات، إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه»[6].

وقيل بالإجمال هي «ما يؤثر في النفس فيبسطها ويقبضها أو يفيدها تسهيل

---

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٠٦؛ الخبيصي، التذهيب، ص: ٤٢٥؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٢) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان،ص: ٦٣.

(٣) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٣؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

(٥) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

(٦) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٧٧ ـ ١٧٨.

أمر أو تهويله أو تفظيعه أو تحقيره، كما يقال للمشروب المرّ إنه خمر لذيذ فيسهّل التخييل شربه على من اعتاد الخمر»[1].

وبمعنى آخر، فإن المخيلات عندما توقع في الخيال تتأثر النفس وتصبح هذه القضايا «مبدأ فعل أو ترك أو رضا أو سخط»[2].

وللمخيلات قوة وتأثير كبيران في النفس الإنسانية، بل أكثر أفعال البشر من إقدام وإحجام صادرة عن هذا النحو من حركة النفس ـ أي القبض والبسط المولدة بالتخييل[3] وذلك لأن «النفس أطوع الى التخيل منها الى التصديق، لأنه اغرب وألذ لإلفها به»[4].

وذكر ابن سينا انه قد تكون المصدقات كالأوليات ونحوها والمشهورات تخيلات أيضا وتفعل فعل هذه الأخيرة في النفس، إلا أنها «تكون أولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار»[5]، وبه قال الطوسي[6] والحلي[7].

وإن كان البعض قد عدّ المخيلات جميعاً من الكواذب، إلا أن العطار والحلي، قالا إن بعضها صادق، وبعضها كاذب[8].

وصرّح ابن سينا أنه «ليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة، كما

---

(١) الطوسي، التجريد، ص: ٣٠١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٣) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣؛ الغزالي، معيار العلم، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٤) العطار، الحاشية، ص ٤٢٥.

(٥) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣.

(٦) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٣٠١

(٧) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

(٨) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن يكون لا محالة كاذباً»[1]، لأن التخييل المُحرّك من القول «متعلق بالتعجب منه، إما بجودة هيئته، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو حسن محاكاته، لكن قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة، وما تحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق»[2].

إن المبادئ الآنفة الذكر جميعاً، من مشهورات ومقبولات ومسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات، هي من المبادئ المجمع على ظنيتها أو لا قطعيتها، باستثناء المشهورات التي أوجب ابن تيمية إلحاقها باليقينيات للعلل التي ذكرها. إضافة إلى الخلاف الذي أثار الجدل حول يقينية بعض المقبولات، أعني به المأخوذات عن النبي. وهذا التوجه في استثناء المشهورات والمأخوذات عن النبي أو الإمام، فرضته، عند من قال به، دواع دينية وشرعية، لما له من ترتبات في المجالين العلمي والعملي بالنسبة للتكاليف والمكلفين.وإلا فإن الاتفاق حاصل حول لا يقينيتها، لأن الاعتقاد الجازم بها، سواء كان صادقاً أو غير صادق، مطابقاً أو غير مطابق، هو اعتقاد لم توجبه الضرورة أو الدليل، بل أوجبته أمور أخرى غير معتبرة في شروط اليقين، كحسن الظن والثقة بالمأخوذ عنه الذياع والشهرة والعادات والأعراف والأمزجة وغيرها من الأمور.

---

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣.

(٢) م. ن.

القسم الثالث

تفاوت العلوم

تعليل وترتيب

سبق القول إن مواد القضايا تنقسم إلى يقينيات، وغير يقينيات، أو إلى قطعيات وظنيات. واليقين فيما شرحناه مساوٍ بالتعريف للعلم الذي حُدَّ بأنه: اعتقاد صادق جازم لموجب، أو ما في معناه من تعاريف.

وما عُدّ من اليقينيات عند أغلب المناطقة: الأوليات ، المشاهدات الظاهرة والباطنة منها، المجربات، الحدسيات، المتواترات، الفطريات وأحكام الوهم في الحسيات، وجعل البعض في عداد اليقينيات، المقرونة بالقرائن كالغزالي، والمشهورات كابن تيمية.

وهذا التصنيف لليقينيات خاص بالمعرفة المباشرة، والتي تتخذ اسم مبادئ القضايا. ولا شك أن هناك نوعاً آخر من اليقينيات هو النظريات، وهو خصوص اليقين المستند إلى المبادئ مباشرة أو غير مباشرة، وهي التي وضع لها الدليل كقيد تسويغي، في حين أن المبادئ مسوّغة ذاتياً ولا يطلب لها برهان، ولا يُسأل عن دليلها.

وقد اتفق جميع المناطقة على القول، إن اليقينيات من القضايا تشكل مادة البرهان من الصناعات الخمس أو أنواع الأقيسة، في حين تشكل المواد الأخرى غير اليقينية أو الظنية مواد الصناعات الأخرى من الجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

ومن المفترض أن تكون كل صناعة من هذه الصناعات مختصة بإنتاج نمط معرفي، متناسب والقدرات الإنسانية المتفاوتة، ويحقق غاية ما.

وقد رتب المناطقة الصناعات الخمس بحسب قيمتها المعرفية، فجعلوا البرهان في المرتبة الأولى، ثم الجدل فالخطابة فالسفسطة وأخيراً الشعر.

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح؛ هل يتفاوت العلم أو اليقين؟ هل يمكن الكلام على مراتب للعلم؟ فإن كانت مبادئ القضايا اليقينية أو التي تفيد علماً، وبمعنى آخر إن كانت هذه المبادئ جميعاً متوفرة على العناصر المكونة أو الشروط الضرورية والكافية للعلم، التي ذكرناها آنفاً، دون الإخلال بأي منها، كيف لنا أن نفاضل بين نوع من هذه المبادئ وبين نوع آخر، بين يقين ويقين، بين علم وعلم؟

١ ـ تفاوت العلوم

في الإجابة على هذه الإشكالية نجد في التراث مذهبين: الأول يقول بالتفاوت، والثاني بعدمه؛ وبحسب هذا الأخير، فالكلام على تفاوت العلوم إنما يقع في الطريق إليها، وقبل حصولها لا بعده. فبعد حصول العلم لا تفاوت في القيمة فيما بينها، ولذا فهي ترتب بحسب قربها وبعدها عن البديهة والضرورة، فكلما كانت العلوم أقرب إلى البديهية جعلت في مرتبة أعلى، وكلما بعد رتبت في المقام الأدنى. وهذا ما ذهب إليه الغزالي فقال: «ولتعلم أن العلوم لا تفاوت فيها بعد حصولها، وإن دقّ مدركها، ولكن لكل علم مستند من البديهة والضرورة، فما قرب من الضرورة كان أجلى وما بعد عنها كان أغمض، وإليه الإشارة بهذه المراتب، لا إلى التفاوت في نفس العلم»[1].

---

(١) الغزالي، المنخول، ص: ٤٨.

وقد ذكر الزركشي أن ابن التلمساني وإلكيا الطبري في كتابه «الترجيح» والرازي في التفسير وفي كتاب البرهان والأنباري في شرحه، قالوا بعدم التفاوت أيضاً، «وإنما التفاوت بحسب المتعلقات»[1].

وذكر القرافي أيضاً أن الشيخ عز الدين اختار عدم التفاوت[2]. ونسب الزركشي أيضاً إلى الصيرفي القول بعدم التفاوت، ونقل عنه قوله: «وإنما جاء ذلك من جهة أن بعض الدلائل أوضح من بعض، كالبصر المدرك لما هو أقرب إليه إداركاً بخلاف ما بعد منه عن المسافة، وإن كان الإدراك من جوهر واحد، فمنه ما يقع جلياً، ومنه ما يقع مع التحديق والتأمل، وكذلك منزلة الفكر والتدبر»[3].

ومن الاعتراضات على القائلين بعدم التفاوت، «أنه يكون علم الأمم مماثلاً لعلوم الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، ولا شك أن علمهم مفاوت لعلمنا، وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعضهم في المعارف. وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن النبي اطّلع على صفة للباري تعالى لم يطلع عليها غيره، فيكون ذلك راجعاً إلى زيادة علم بمعلوم آخر، وليس ذلك تفاوتاً في العلم.

والثاني: يجوز أن يكون عَلِمَ ربه بوجود أدلة لم نطّلع نحن على جميعها، فيرجع التفاوت إلى أعداد المعلوم، لا إلى نفس العلم، وأما رجحان المؤمنين بعضهم على بعض فمحمول على زيادة المعارف وتواليها إذا حصلت بلا فترة ولا غفلة»[4].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٥.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) م. ن، ص: ٥٦.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٧.

وبالجملة، فإن أي تفاوت بين العارفين، إنما هو بهذا الاعتبار؛ اعتبار قلة الغفلة وكثرتها، وقلة المعارف وكثرتها، حسب رأي الزركشي. وقد استند إلى أحاديث نبوية للتدليل على مقالته، فذكر منها قوله عليه السلام: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً»[1]، وعلّق عليه بأن هذا «إشارة إلى كثرة المعلومات لا إلى التفاوت في العلم الواحد بالمعلوم الواحد، ولو كانت الإشارة إلى هذا لقال :لو تعلمون كما أعلم، فهذه عبارة التفاوت في نفس العلم»[2]، أما المثال النبوي الآخر الذي أورده على التفاوت، باعتبار اعتراض الغفلات قلة وكثرة، فهو قوله عليه السلام: لو تكونون كما تكونون عندي لصافحتكم الملائكة. فوجد هذا الحديث مشيراً إلى«أن الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتتحاماهم بحضرته»[3].

إذاً، فالزركشي لا يرى رأي الغزالي في أن التفاوت من جهة بعد الطريق أو قربها، بل من جهة كثرة المحصل من المعارف وقلتها[4].

وبغض النظر عن اعتبارات التفاوت الطريقية أو الكمية وغيرها من الاعتبارات عند أصحاب مذهب عدم التفاوت، إلا أنهم متفقون على أن لا تفاوت في جوهر العلم.

أما القائلون بالتفاوت الحقيقي، فذكر الزركشي نقلاً عن الرازي في البرهان: «وأئمتنا على التفاوت، وقرره المازري، وقال الأرموي في التحصيل إنه الحق»[5]

---

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ٥٨.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥٥.

واختاره الأفضل الخونجي[1] والقفال الشاشي، فإنه قال: «امتحن الله عباده وفرق بين وجوه العلم، فجعل منه الخفي ومنه الجلي، لأن الدلائل لو كانت كلها جلية لارتفع التنازع وزال الاختلاف، ولا احتيج إلى تدبر وفكر ولَبطُلَ الابتلاء، ولم يقع الامتحان، ولا وجد شك ولا ظن ولا جهل، لأن العلم حينئذ يكون طبعاً، ولو كانت كلها خفية لم يتوصل إلى معرفة شيء منها، إذ الخفي لا يعلم بنفسه، وإلا لكان جلياً، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.. وإذا ثبت أنه ليس بخفي ولا جلي، ثبت أن منه ما هو جلي ومنه ما هو خفي»[2].

وذكر الزركشي من أدلة التفاوت قو ل الرسول عليه السلام: «ليس الخبر كالمعاينة؛ إن موسى لم يلق الألواح لما سمع عن قومه، وألقاها حين رآهم»[3]. كما ونقل تفريق الأئمة بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، للتدليل على تفاوت العلم، إذ قالوا: «العلم بالله إن كان بالأدلة فهو علم اليقين، فإذا قَويَ فهو عين اليقين، فإذا فني فيه فهو حق اليقين»[4].

ومثَّل للفروق بين هذه المراتب، بأن «علم اليقين كالناظر إلى البحر، وعين اليقين كراكب البحر، وحق اليقين كمن غرق في البحر»[5].

ونقل عن القرافي، أنه لأجل التفاوت قال أهل الحق: «رؤية الله يعني في الآخرة للمؤمنين عبارة عن خلق علم به هو أجلى من مطلق العلم، نسبته إليه

---

(١) أنظر: م. ن.

(٢) م. ن، ص: ٥٦.

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

(٥) م. ن، ص: ٥٧.

كنسبة إدراك الحس إلى المحس به»[1].

والمناطقة لما صنّفوا مواد القضايا، باعتبار يقينيتها ولا يقينيتها أو باعتبار قطعيتها وظنيتها، إنما أرادوا بذلك القول، إن طبيعة العلم وجوهره واحد لا تفاوت فيه باعتبار الذات، وإنما التفاوت المحكي عنه، إنما هو باعتبار الطريق بُعداً وقرباً، خفاءً وجلاءً؛ ولذا جعلوا اليقينيات والمساوية بالتعريف للعلم بالمعنى الخاص، كما مرّ، مواداً للقياس البرهاني دون غيرها من مواد القضايا، باعتبار أن هذا النوع من القياس ينتج علماً / يقيناً بالضرورة. فماذا قال هؤلاء أو كيف علّلوا الكلام عن التفاوت في الترتيب بين العلوم؟

٢ ـ تعليل التفاوت

عمل المناطقة على تعليل تفاوت العلوم الضرورية، فذكر ابن سينا أن الضرورية قد تكون ظاهرة أو باطنة، والظاهرة يندرج تحتها الحس والتجربة والتواتر، أما الباطنة فقد تكون عن العقل أو عن خارجه. أما التي عن العقل، فإما أن تكون عن مجرده، وهي الأوليات الواجب قبولها، أو يكون مستعيناً بغيره. وهذا الذي استعان به إما أن يكون غريزياً؛ فهو القضايا الفطرية القياس أو غير غريزي؛ وهو القضايا الكسبية وهذه ليست من المبادئ. وأما التي خارجة عن العقل فهي القضايا الوهمية[2].

وبحسب ترتيب ابن سينا للعلوم، نجد أنه يضع الأوليات في المرتبة الأولى، بل إن كل المناطقة جعلوا الأوليات في المرتبة الأولى، وعرَّف الأوليات بأنها «القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب

---

(١) م.ن، ص: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٣ ـ ٦٤.

الخارجة عنه»[1]، بمعنى أن التصديق بهذه القضايا لا يتوقف إلا على وقوع التصور والفطانة للتركيب[2]. وما تقديم الأوليات على سواها، باعتبار أن مجرد العقل هو الحاكم فيها، إلا تدليلاً على أفضلية العقل كحاكم منفرد في القضايا، وبالتالي فإن تفاضل العلوم وتفاوتها على أساس حاكمية العقل من جهة، وخلوّ الوسائط وقلتها وكثرتها من جهة أخرى؛ أي ما كان العقل بمجرده حاكماً فيه قُدِّم على غيره مما حكم فيه بقوة أخرى من قوى النفس، أو حكم به العقل بمعونة خارجية.

وقد كشف الغزالي سرّ هذا الترتيب عندما علّل تأخر المحسوسات الظاهرة منها والباطنة عن الأوليات بقوله: «فكأنه يقع متأخراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل»[3]، إذ إن تعريف الأوليات عنده أنها «قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها»[4]، بخلاف غيرها من أنواع القضايا اليقينية الضرورية، ولذا سمى هذه الأخيرة بذوات الوسائط[5]، ويقصد بها كل أنواع القضايا الضرورية اليقينية التي استعان العقل في الجزم بها بوسائط من حواس وقوى نفس وتكرار شهادات أو مشاهدات وقياس خفي وإلى ما هنالك.

وقام الطوسي بمحاولة لإقامة التمايز بين أنواع اليقينيات من القضايا، فقال إن «العقل إما أن لا يحتاج فيه (الحكم) إلى شيء غير تصور طرفي الحكم أو

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٤؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٠.
(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٤٤ ـ ٣٥٥.
(٣) الغزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥.
(٤) م. ن، ص: ١٦٤.
(٥) أنظر: م. ن.

يحتاج، والأول هو الأوليات، والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم، أو ينضم إلى المحكوم عليه أو إليهما معاً، والأول هو المشاهدات، والثاني لا يخلو أما أن يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب أو لا يكون. وما بالاكتساب إما أن يكون بالسهولة أو لا بالسهولة، والأول هو الحدسيات، والثاني ليس من المبادئ، بل هو العلوم المكتسبة، وما ليس بالاكتساب، فهو القضايا التي قياساتها معها. وما يحتاج فيهما إلى كليهما، فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس وهو المتواترات، وإما أن لا يكون وهو المجربات»[1].

إذاً، فبعد تعريف العلم أو اليقين بعناصره المكونة أو شروطه الضرورية والكافية، وعدّ جملة اليقينيات، وجعلها مواد القياس البرهاني المنتج لليقين بالضرورة، اختلف الأعلام في ترتيب اليقينيات باعتبار القرب والبعد عن البديهة والضرورة، أو باعتبار الخفاء والجلاء ووجود الوسائط وعدمها، فكيف جاء هذا الترتيب؟

٣ ـ ترتيب مواد القضايا

رتب الأصوليون العلوم مراتب عشرة، ونذكر منهم الزركشي والغزالي اللذين قدّما الوجدانيات فجعلاها في المرتبة الأولى، وجعلا الأوليات في المرتبة الثانية، فذكر الغزالي أن «مراتب العلوم عشرة، أولها: العلم بوجود الذات والآلام واللذات. الثاني العلم باستحالة اجتماع المتضادات»[2].

وقال الزركشي: «الأولى: علم الإنسان بنفسه وصفته وكلامه ولذته، الثانية:

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) الغزالي، المنخول، ص: ٤٦.

العلم الضروري باستحالة المستحيلات، وانحطت هذه عن الأولى للحاجة فيها إلى الفكر في ذوات المتضادات وتضادها»[1]، وجاء العلم بالمحسوسات في المرتبة الثالثة وانحطت هذه عن الأوليات لتطرّق الآفات إلى الحواس، والمتواترات في المرتبة الرابعة[2]، وانحطت لإمكان التواطؤ على المخبرين، أما المرتبة الخامسة فجعلها الغزالي لفهم «فحوى الخطاب ودرك قرائن الأحوال من الخجل والغضب والوجل»[3]، وانحطت لتعارض الاحتمالات في مجال الأحوال.

وجعل العلم بالحرف والصناعات في المرتبة السادسة، وانحطت لما فيها من المعاناة والمقاساة وتوقع الغلطات[4]. أما الزركشي فقد جعل الخامسة سادسة، والسادسة خامسة المراتب[5]، وأحلاّ العلم بالنظريات في المرتبة السابعة، لأن النظري منحط عن الضروري، والعاشرة للعلم بالسمعيات، وقد جعل أخيراً لمضاهاته للتقليد[6].

وفي المقابل نجد أن المناطقة والمتكلمين قد أجمعوا على اعتبار الأوليات أولى اليقينيات، بل ذهب البعض إلى القول بأنها العمدة دون غيرها[7]، بمن فيهم الغزالي في المستصفى ومعيار العلم.

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٦٤.
(٢) أنظر: الغزالي، المنخول، ص: ٤٦؛ الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٦٤.
(٣) م. ن، ص: ٤٧.
(٤) أنظر: م. ن.
(٥) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٦٤.
(٦) أنظر: الغزالي، المنخول، ص: ٤٧؛ الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٦٤.
(٧) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٠١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٢.

واختلفوا فيما بقي من يقينيات، بحيث لا يمكن أن نقيم ترتيباً دقيقاً وواضحاً لها، إلا أنه يمكن القول إن المشاهدات، أي تلك المدركة بالحس الظاهر منه والباطن، وقعت عند الأغلب في المرتبة الثانية. وذهب إلى هذا الترتيب كل من ابن سينا في الإشارات، والقزويني، والغزالي، في معيار العلم، إذ إنه في المستصفى جعل المدركة بالحواس الباطنة في المرتبة الثانية والمدركة بالحواس الظاهرة في المرتبة الثالثة.

وكذلك فعل الساوي، السهروردي، الطوسي، الأرموي، الحلي والرازي في لوامع الأسرار، إذ جعلها في المرتبة الثالثة في تحرير القواعد المنطقية، أيضاً التفتازاني، الخبيصي، الدسوقي في التجريد الشافي، والعطار.

أما الدسوقي في حاشية تحرير القواعد المنطقية، فجعل المشاهدات في المرتبة الثالثة، وكذلك فعل الرازي في التحرير، والجرجاني في شرح المواقف، والسيالكوتي والإيجي.

أما من فصّل بن المدرك بالحس الباطن والمدرك بالحس الظاهر، وجعل كلاً منهما صنفاً قائماً بذاته، فقد ذهبوا جميعاً إلى اعتبار المدرك منها بالحس الباطن في المرتبة الثانية، وهم الأخضري، الباجوري، الدمنهوري والغزالي، وجعل الثلاث الأول المدرك منها بالحس الظاهر في المرتبة السادسة من مراتب اليقين، أما الغزالي فجعله في المرتبة الثالثة.

والمجربات من المواد اليقينية التي صُنِّفت في المرتبة الثالثة عند معظم المناطقة، هذا مع الإشارة إلى أن المجربات استخدمت أحياناً كعنوان عام يشمل المجربات والحدسيات والمتواترات أو للدلالة على الأولين فقط. واستخدم المجربات بالدلالة الأولى ابن سينا في الإشارات والطوسي في شرحها، أما الدلالة الثانية فاستخدمها كل من الغزالي في معيار العلم والساوي.

إذاً، فمعظم المناطقة جعلوا المجربات في المرتبة الثالثة، نذكر منهم: ابن

سينا، القزويني، الغزالي في معيار العلم، الساوي، السهروردي، الطوسي، الحلي، التفتازاني، الأخضري، الخبيصي، الباجوري، الدمنهوري، الدسوقي في التجريد، والعطار في حاشية التذهيب.

أما مع الغزالي في المستصفى، فقد حلّت المجرّبات في المرتبة الرابعة، وأيضاً عند الأرموي، الإيجي، الرازي في لوامع الأسرار، في حين أنه جعلها في المرتبة الخامسة في تحرير القواعد المنطقية، وتابعه السيالكوتي والدسوقي على هذا في حاشيتي تحرير القواعد.

أما المتواترات فقد وقعت إجمالاً في المرتبة الرابعة والحدسيات في الخامسة، أما فطرية القياس من موادّ القضايا فمنهم من جعلها في المرتبة الثانية كالإيجي، الرازي في تحرير القواعد المنطقية، الجرجاني في شرح المواقف، السيالكوتي والدسوقي في حاشية التحرير، ومنهم جعلها كالقزويني، الطوسي، الحلي، الرازي في لوامع الأسرار والدسوقي في التجريد الشافي في المرتبة السادسة، ورتبها ابن سينا والغزالي ثانياً أما الساوي فرتبها خامساً.

وفيما يلي جدول بياني لترتيب مبادئ القضايا اليقينية منها وغير اليقينية:

الأعلام	أوليات	محسوسات / مشاهدات	مجربات	حدسيات	متواترات	فطرية القياس	وهميات	مشهورات	مقبولات	مسلمات	مظنونات	مشبهات	مخيلات	غيرها
ابن سينا	١	مشاهدات٢	مجربات وما معها ٣			٤	٦	٥	٧	تقريريات ٨	٩	١٠	١١	
الغزالي[١]	١	محسوسات ٢	مجربات وما معها٣			٤	٨	٥	٦		٧	مشبهات ٨		المغاليط
الساوي	١	مشاهدات٢	مجربات٣		٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٢	١٠	١٣	مشهورات في الظاهر ١١
السهروردي	١	مشاهدات٢	٣	٤	٥		٧	٦	٨	تقريريات ٩	١٠	١١	١٢	
الطوسي	١	محسوسات ٢	٣	٥	٤	٦	٩	٧	١١	٨	١٢	٩	٣	مشهورات في الظاهر ١٠
القزويني	١	مشاهدات٢	٣	٤	٥	٦	١٢	٧	٩	٨	١٠		١١	
الأرموي	١	محسوسات ٢	٤	٥	٣			٦			٧	٩	٨	
الحلي	١	محسوسات ٢	٣	٥	٤	٦	٩	٧	١١	٨	١٢	٩	١٣	مشهورات في الظاهر ١٠
الإيجي	١	مشاهدات٢	٤	٥	٦	٢	٧	٩	١٠	٨				مقرونات بالقرائن ١١
الرازي[٢]	١	مشاهدات٣	٥	٦	٤	٢	١٢	٧	٩	٨	١٠		١١	
الرازي[٣]	١	مشاهدات٢	٤	٥	٣	٦	١٢	٧	٩	٨	١٠	١٣	١١	
التفتازاني[٤]	١	مشاهدات٢	٣	٤	٥		١٢	٧	٩	٨	١٠	١٣	١١	نظريات٦

جدول بياني لترتيب مبادئ القضايا

---

(١) إن التصنيف لمواد القضايا الذي قدمناه في الجدول للغزالي، هو تصنيفه لها في كتاب معيار العلم، أما في كتابه محك النظر، فقد قدم تصنيفاً آخر هو: أوليات، مشاهدات باطنة، محسوسات ظاهرة، تجربيات، متواترات، وهميات ومشهورات (أنظر: الغزالي: محك النظر، ص: ١٠٢ ـ ١٠٨). هذا وقد أضاف إليها المقرونة بالقرائن في كتابه المستصفى، ج٢، ص ١٣٦.

(٢) هو ترتيب الرازي في تحرير القواعد المنطقية.

(٣) هو ترتيب الرازي في لوامع الأسرار.

(٤) لقد رتّب التفتازاني في تهذيب المنطق النظريات سادساً، ومع أنها ليست من المبادئ، إلا أننا تركناها في

الجرجاني	١	مشاهدات٣		٥	٦	٧	٢	٤	٩٩	١٠	٨				مقرونة بالقرآن١١
الأخضري	١	٢	٦	٣	٥	٤		١٢	٧	٨		٩	١١	١٠	
الخبيصي	١	مشاهدات٢		٣	٤	٥		١٢	٧	٩	٨	١٠	١٣	١١	نظريات٦
السيالكوتي[1]	١	مشاهدات٣		٥	٦	٤	٢	١٢	٧	٩	٨	١٠		١١	
الدمنهوري	١	٢	٦	٣	٥	٤			٧	٩	٨	١٠	١٢	١١	
الدسوقي[2]	١	مشاهدات٢		٣	٤	٥	٦	١٢	٧	٩	٨	١٠	١٣	١١	
الدسوقي[3]	١	مشاهدات٣		٥	٦	٤	٢	١٢	٧	٩	٨	١٠		١١	
العطار	١	مشاهدات٢		٣	٤	٥		١٢	٧	٩	٨	١٠	١٣	١١	نظريات٦
الباجوري	١	٢	٣	٤	٦	٥		١١	٧	٩	٨	١٠	١٣	١٢	

جدول بياني لترتيب مبادئ القضايا

خلاصة:

كرّس الفكر الفلسفي عموماً والإبستمولوجي خصوصاً، حيزاً هاماً من تأملاته وأبحاثه، عبر التاريخ إلى يومنا هذا، للإجابة عن سؤال: كيف نكتسب معلوماتنا، مصدرها وقيمتها؟ وباختلاف الإجابات تنوعت المدارس وتعددت.

لقد أدّى السؤال: ما هو العلم؟ في الباب الأول، إلى تحديد شروطه

موضعها الذي أحلها فيه، وكذلك فعل الخبيصي في التهذيب والعطار في التجريد الشافي. وقد ذكر الخبيصي أنه ورد في بعض النسخ الفطريات، وهو أمر وإن ناسب الأخذ به موقعته كسادس الضروريات اليقينية، إلا أن السياق النصي التالي لا يناسبه، بل يناسب النظريات.

(١) عدّ السيالكوتي الوهميات الصادقة في جملة الوجدانيات. أما الكاذبة فهي المرتبة في المرتبة الثانية عشرة.

(٢) ترتيب الدسوقي لمبادئ القضايا في التجريد الشافي.

(٣) ترتيب الدسوقي لمبادئ القضايا في حاشية القواعد المنطقية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه قد عدّ الوهميات الصادقة في جملة الوجدانيات، أما الكاذبة فهي التي أحلها في المرتبة الثانية عشرة.

الضرورية والكافية، في حين أن السؤال / المفتاح الآخر لنظرية العلم: كيف نكتسب معلوماتنا؟ في الباب الثاني، قاد إلى مجموعة من مواد القضايا التي منها: المبادئ، والمستندة إلى المبادئ، ومنها اليقيني وغير اليقيني، كما سمحت شروط العلم الضرورية والكافية، بالتفرقة بين العلم واللاعلم من المعارف والاعتقادات التي أدّت إليها الإجابة عن السؤال الثاني، وذلك من خلال تطبيق الشروط الضرورية والكافية للعلم / مركبات المفهوم على الاعتقادات المتنوعة / مواد القضايا.

وكان لابد لمبحث الموجبية أو التسويغ المعرفي بالخصوص أن يقود إلى مبحث مواد القضايا، باعتبار أن منها ما يكون لضرورة، وهي المسماة بالمبادئ التي ترد إليها جميع المعلومات المسوّغة بغيرها، والتي عادة تكون لدليل وبحاجة إلى واسطة أو وسائط في عملية البرهنة عليها. ومن سمات المبادئ الأولى أنها ذاتية التسويغ، غير ذات وسط، وإليها تنتهي سلسلة التسويغات وعليها تنبني سائر المعلومات.

لقد عرف التراث العربي ـ الإسلامي شكلاً وحيداً أوحد من أشكال التسويغ المعرفي، أعني به النظرية التأصيلية التي حل من خلالها مشكلة التسلسل. وعبّر عنها تارة بالأسباب: الموجب، الضرورة أو الدليل، وتارة عبَّر عنها بآثار الاعتقاد والمتحصل، وصفاته: ثابت، لا يتغير، لا ينقدح بتشكيك مشكك، يقتضي سكون النفس.. الخ.

والمدرسة التسويغية التأصيلية مدرسة عريقة، لها جذورها الراسخة في الحقل المعرفي اليوناني، والتي لا تزال تمتد وتتفرع في ميادين المعرفة المعاصرة، إلا أن قدم هذه المدرسة وشيوعها ورواجها لم يحجب عنها سهام النقد، ولم يحل دون ظهور العديد من المدارس الناقدة والمخالفة، بدءاً بالحركة السوفسطائية وانتهاءً بالنظريات التسويغية المعاصرة كالسياقية والاتساقية، علماً أن

التسويغ المعرفي واحدٌ من أكثر العناوين درساً وبحثاً في الإبستمولوجيا المعاصرة. ولعل الطريق الأمثل والأفضل لدراسة مختلف نظريات التسويغ المعرفي، تكمن في متابعة إجاباتها عن مشكلة التسلسل، وهو ما سنتناوله لاحقاً في الفصل الختامي المقارن بين حقلي المعرفة التراثي والتحليلي.

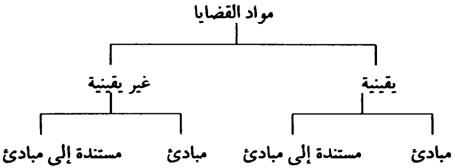
وبالعودة إلى مواد القضايا عند أعلام التراث ـ موضوع الدراسة ـ يمكن استخلاص مجموعة من الملاحظات هي التالية:

١ ـ لقد تبدى جلياً أن المناطقة كانوا الأكثر تركيزاً على بحث مواد القضايا كجزء لا يتجزأ من الدرس المنطقي، في حين أن المتكلمين والأصوليين، إنما تعرضوا لدراسة هذه المواد، في سياق عملي خادم لحقلهم المعرفي، وهو سياق مبحث العلم، تعريفه وتقسيماته، والذي درج المؤلفون على افتتاح أعمالهم به.من هنا كانت مرجعية الباب الثاني، عموماً، مرجعية منطقية.

٢ ـ إن مواد القضايا قُسِّمت، بشكل عام، بالارتكاز إلى يقينيتها أو لا يقينيتها، قطعيتها أو لا قطعيتها. وهو تقسيم ذو وظيفة إجرائية الطابع، يسمح الركون إلى القسم الأول منها، في إشادة الصرح العلمي دون الثاني.

٣ ـ فرَّق أعلام التراث بين مواد القضايا ومبادئ القضايا، وأقاموا بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق، بحيث إن الثانية تنتمي كلياً إلى الأولى. والفرق بين الاثنين، أن مواد القضايا يندرج تحتها عموم أصناف القضايا المستعملة في جميع أنواع الأقيسة، سواء كانت مبادئ أو مستندة إلى مبادئ، ذوات وسط أو غير ذوات وسط. وبمعنى آخر، سواء كانت ضرورية أو نظرية، بغض النظر عن يقينيتها أو لا يقينيتها.

أما مبادئ القضايا، فهي خصوص تلك الحاصلة بلا نظر واستدلال، سواء كانت يقينية كالأوليات والمحسوسات والمجربات والحدسيات والمتواترات وغيرها، أو غير يقينية كالمشهورات والقبولات والمسلمات والمخيلات وغيرها.



٤ ـ باستثناء النظريات، باعتبارها صنفاً من أصناف مواد القضايا، اختلف أعلام التراث حول المبادئ عدداً وقيمة.

فمن حيث العدد، تراوحت أصناف المبادئ بين التسعة والأربعة عشر صنفاً. أما إذا لحظنا كل المُدرَج تحتها بغض النظر عن التقسيمات الخاصة بكل علَم من الأعلام، فإنها ترتقي إلى ستة عشر صنفاً. ومردّ هذا التفاوت إلى التفصيل والإجمال من جهة، أو الإسقاط والإضافة من جهة أخرى.

وأمثلة الإجمال والتفصيل تتبدى في دمج ابن سينا المجربات والمتواترات والحدسيات تحت عنوان المجربات، وذلك في كتابه الإشارات، في حين جعل المتواترات صنفاً قائماً بذاته في البرهان من كتاب الشفاء. وجمع الغزالي المجربات مع الحدسيات تحت عنوان المجربات في معيار العلم ومحك النظر والمستصفى، وكذلك فعل الساوي، في حين كان كل منها صنفاً قائماً بذاته عند باقي الأعلام.

وأدرج الغزالي أيضاً المخيلات والوهميات في خانة المشبهات، وفي الخانة نفسها وضع الطوسي الوهميات. أما المحسوسات الظاهرة والباطنة، فقد جمعها البعض تحت عنوان واحد سموه تارة المحسوسات، وأخرى المشاهدات، في حين افرد الآخرون لكل منها تصنيفاً مستقلاً.

والمشهورات عند ابن سينا صنف واحدٌ في الإشارات، وأضاف إليها

المشهورات في بادئ الرأي، والمشهورات المحدودة كصنفين مستقلين في البرهان. وعدّ كل من الساوي، الطوسي والحلي المشهورات في الظاهر أصنافاً مفردة إضافة إلى المشهورات، وألحق الباجوري، والأخضري والدمنهوري الفطريات بالنظريات.

أما بالنسبة للإضافة والإسقاط، فالملاحظ أن الغزالي والإيجي والجرجاني في شرح المواقف، أضافوا إلى مواد القضايا مادة جديدة، وهي المقرونة بالقرائن، مع أن الأول عدّها من المبادئ اليقينية بينما الآخران جعلاها من غير اليقينيات.

وقد أسقط كل من الخبيصي، العطار، التفتازاني، الأرموي، الساوي والسهروردي الفطريات، كما وأغفل الغزالي المتواترات في «معيار العلم»، في حين ذكرها في محك النظر والمستصفى.

كما ولم يأت الأرموي على ذكر الوهميات والمقبولات والمسلمات في عداد مواد القضايا، في حين أقصى الإيجي في مواقفه والجرجاني في شرحه كلاً من المشبهات والمظنونات والمخيلات، كذلك سقطت المشبهات عند صاحب الرسالة الشمسية وشراحه القطب الرازي، السيالكوتي والدسوقي. هذا مع العلم أن الرازي في لوامع الأسرار عدّ المشبهات من مواد القضايا.

ما تقدم، بعض من نماذج التفاوت في عدد مواد القضايا عند الأعلام، المردود إلى التفصيل والإجمال أو الإضافة والإسقاط.

أما فيما يتعلق بقيمة مواد القضايا وتصنيفها لجهة نظريتها وضروريتها، أو لجهة قطعيتها أو لا قطعيتها، أو لجهة حجيتها، أو لجهة أولويتها وتقدمها، فلم يخل الأمر من اختلاف وتباين في وجهات نظر أهل التراث حولها. ومن مظاهر الاختلاف:

أ ـ الاختلاف حول ضرورية بعض المواد أو نظريتها: قال معظم أعلام

الدراسة إن الضروري هو العلم الحاصل بلا استدلال ونظر، أما النظري أو الكسبي فخلافه، أي الحاصل عن نظر واستدلال. وعليه، فالأوليات، المحسوسات، التجربيات، الفطريات، والحدسيات، من الضروريات والمبادئ الأول للعلم. ولكن سيادة هذا المذهب وشيوعه لم يمنعا ظهور مذهب آخر يجوّز الكسب بغير النظر، وشرطه بمباشرة الأسباب بالاختيار، فكما أن صرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات علمٌ كسبي، فكذلك الإصغاء وتقليب الحدقة في الحسيات. وابتناءً على الرأي الثاني، تكون الأوليات فقط من الضروريات، دون الحسيات أو ما استند إلى الحس من تجربة وحدس وتواتر، فإنها من الكسبيات لمباشرة أسبابها بالاختيار.

كما واختلف أصحاب الاتجاه السائد ـ أي القائل بأن الضروري هو الحاصل بلا استدلال ونظر ـ حول مواد القضايا، ما خلا الأوليات والمحسوسات. ومبنى الخلاف هو هل أن وجود قياس خفي يخرج القضية عن ضروريتها؟ الرأي الشائع أن ملاحظة قياس خفي لا يغيب عن الذهن، لا يخرج القضية عن ضروريتها، أو يمنع إلحاقها بالضروريات. ومعلوم أن المجربات، الحدسيات، المتواترات وفطرية القياس جميعاً من مواد القضايا التي لابد فيها من قياس خفي، فهي بحسبه من المبادئ الضرورية، أما بحسب الرأي الثاني فهي من النظريات. وتوقف البعض، كالآمدي، لحجج الطرفين في المتواترات. وجعلها بعض آخر واسطة بين الضروري والنظري، على ما حكاه الباجوري في المجربات والمتواترات، وخرج الطوسي والحلي بالمسألة إلى فضاء آخر بتسمية جميع المبادئ اليقينية واجبة القبول، وعمدتها الأوليات.

ب ـ الاختلاف حول يقينية المواد وحجيتها على الغير: الاختلاف الأولي الذي وقع بين أعلام التراث، راجع إلى تعيين اليقيني واللايقيني من المبادئ، ثم وقع خلاف آخر، وهو هل أن كل يقيني حجة على الغير؟ وقد تركز الجدل

حول المجربات والمتواترات والحدسيات بشكل أساس، فمعظم المناطقة والأصوليين والمتكلمين جعلوها من اليقينيات، إلا أنهم نفوا حجيتها على الغير ما لم يشارك في الأمور المقتضية لكل منها. وذهب البعض إلى أن المجرَّبات من الظنيات، وزعم الجلبي أن الحدسيات ظنية، وقال الدمنهوري إنها من الظن القوي. أما ابن تيمية فقد دافع عن المتواترات وبالتبع عن المجربات والحدسيات، باعتبارها من اليقينيات التي تقع حجة على الغير.

٥ ـ الحاكم الفصل والمرجعية الأساس في التراث العربي الإسلامي، والذي يمكن الركون إلى حكمه والبناء عليه والوثوق به، هو العقل. فهو الحاكم الأول. وموضع الثقة في إنتاج المعارف والعلوم والقضاء على الأمور. وحكم العقل إن انفرد في القضاء ولم يحتج إلى حاكم آخر معه أو معونة، يُقدّم مرتبة وشرفاً على غيره من الأحكام، وهذا هو الموقف عموماً من الأوليات، أما إذا تضافرت معه قوى أخرى خارجة عنه في الحكم، فيؤخر مرتبة، كما في سائر المبادئ اليقينية من محسوسات ومجربات ومتواترات وحدسيات.. الخ.

ومع ذلك، فاليقين، عموماً، واحد، لا تمايز بين يقين وآخر، بل التمايز في الطرق المؤدية، أو الوسائط الموصلة قلة وكثرة.

وعليه، يمكن القول إن الاتجاه المنطقي والكلامي والأصولي، إجمالاً، اتجاه عقلاني بامتياز.

فصل ختامي:

قراءة تحليلية مقارنة

العلم في حقلي المعرفة التراثي والتحليلي

لغز مرجعية التعريف التراثي للعلم:

إن التقارب الكبير، الواصل إلى حد التطابق أحياناً، بين تعريف العلم أو الإبستمولوجيا عند أصحاب المدرسة التحليلية الأنغلوساكسونية، وعند المناطقة والمتكلمين والأصوليين في التراث العربي الإسلامي، يثير السؤال عن المصدر المشترك المحتمل، الذي استقى منه كلا الطرفين تعريفه، وإن كنا نجد في التعريف الأفلاطوني للعلم ـ والذي لم يتبنّه أفلاطون نفسه، بل نقضه ونقده ـ المنبع الذي نهل منه الإبستمولوجيون الأنغلوساكسونيون المحدثون، فإن الأمر يبقى غامضاً ومحيّراً بالنسبة لأصل التعريف كما ورد في التراث العربي ـ الإسلامي.

ذلك أن مساءلة مفهوم العلم، والبحث عن تعريف له، إنما هو موضوع محاورة ثيتاتوس لأفلاطون، وهو الكتاب الوحيد الذي أدرج فيه حد العلم أو تعريفه المشار إليه، وأعني به «العلم هو الرأي الصادق المصحوب بالبرهان»، فهذه المحاورة مع غيرها من مؤلفات أفلاطون، قد عرفت في أوربا لأول مرة «عن طريق الترجمة اللاتينية التي قام بعملها «مرسليو فنشينو» سنة ١٤٨٣ ـ ١٤٨٤، وطبع النص اليوناني لأول مرة بعد هذا بثلاثين سنة في البندقية، ثم طبع النص اليوناني بعد ذلك في طبعتين بمدينة بارل. أما الطبعة التي فاقت سائر الطبعات،

وأصبحت من بعد عمدة الطبعات التي أتت من بعد، فهي طبعة هنري استين في مدينة ليون سنة ١٥٧٨»[١].

أما المخطوطات الرئيسية التي وصلت إلينا لمحاورات أفلاطون، فترجع إلى العصور الوسطى البيزنطية في القرن التاسع للميلاد، حيث ظهر اهتمام بمؤلفات أفلاطون في عهد فونيوس، وإلى هذا العهد، يرجع مخطوطان رئيسيان من أفضل المخطوطات لمحاورات أفلاطون: الأول موجود في المكتبة الأهلية بباريس ينقصه النصف الأول منه، ولكن هناك نسخة أخرى عن هذه كتبت بشكل جيد موجودة في البندقية، أما المخطوط الأخير فهو مخطوط مكتبة بودلي بأكسفورد، وهو مخطوط دقيق جداً[٢].

إن المعرفة بالنتاج الأفلاطوني، ومن ضمنه محاورة ثئيتاتوس، وبالتالي الأخذ بتعريفه المقترح للعلم من قبل الإبستمولوجيين الأنغلوساكسونيين، أمر مفروغ منه وجلي، إلا أن اللغز باقٍ بالنسبة لمصدرية أو مرجعية التعريف العربي ـ الإسلامي، الذي تطابق في بعض الأحيان وتقارب في أكثر الأحيان، أقصد العلم هو «الاعتقاد الجازم الصادق لموجب»، أو «الاعتقاد الجازم الصادق لضرورة أو دليل».

ومنشأ اللغز، هو التقارب الكبير من جهة، وعدم معرفة أعلام التراث بمحاورة ثئيتاتوس التي موضوعها العلم من جهة أخرى، علماً بأن هذا التعريف لم يرد إلا في هذه المحاورة، وأقصد بعدم معرفتهم بها أنها لم تعرّب. فهم وإن ذكروها في عداد النتاج الأفلاطوني، فهو ذكر نقلوه عن «ثاون». والمراجعة الفاحصة للمصادر المؤرخة للكتّاب والكتب تؤكد هذا الأمر[٣]. فقد ذكر ابن

---

(١) بدوي (عبد الرحمن)، أفلاطون، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م، ص: ٨٩.

(٢) أنظر: بدوي، أفلاطون، ص: ٩٨.

(٣) أنظر: النديم (محمد بن أسحق)، الفهرست، تحقيق رضا ـ تجدد، طهران، ١٩٧١م، ص: ٣٠٦؛ القفطي (علي بن يوسف)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت، د. ت، ص: ١٤.

النديم في الفهرست، وكذلك القفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، محاورة ثيتاتوس في عداد محاورات أفلاطون وغيرها من الكتب، مع إشارة إلى المترجم منها والمشروح أو المفسّر، وقد رسم الأول اسم المحاورة تالطاطس، أما الثاني فقد رسمها تالطاطس، ولم ترد أي إشارة إلى أنها من بين المفسّر أو المقول من المحاورات[1]. ونص ابن النديم التالي يمكن أن يقدم رؤية واضحة حول المسألة، قال: «ما ألفه من الكتب على ما ذكر «ثاون» ورتبه، كتاب السياسة فسره حنين بن أسحق، كتاب النواميس، نقله حنين ونقله يحيى بن عدي. قال «ثاون»: وفلاطن يجعل كتبه أقوالاً يحكيها عن قوم، ويسمي ذلك الكتاب باسم المصنف له، فمن ذلك قول سماه تاأجيس، في الفلسفة، قول سماه لاخس، في الشجاعة... قول سماه، تاالطاطس...»[2]. ثم يذكر عدداً من كتب أفلاطون التي رآها شخصياً أو أخبره الثقة أنه رآها، ولا يذكر محاوره ثيتاتوس من بينها[3].

وإن كان ابن النديم قد أتمّ كتاب الفهرست في العام ٣٧٧هـ أي قبل وفاته بثلاثة أعوام (٣٨٠هـ)[4]، فمعنى ذلك، أنه حتى تاريخه، على الأقل، لم يعرف العالم الإسلامي محاورة ثيتاتوس، ومع ذلك فقد استخدموا تعريفاً مقارباً لتعريف العلم كما قدّمه أفلاطون، إذ عرّفه الباقلاني بأنه معرفة المعلوم على ما هو به باضطرار أو دليل. إلا أن التعريف الأشد مماثلة مع بعض إضافة هو تعريف الفخر الرازي، حيث قال: إنه اعتقاد مطابق جازم لموجب. هذا ولابد من الالتفات إلى أن تطور التعريف من صيغته الأولى إلى صيغته الثانية تطلب زمناً متطاولاً، إذ إن الأول عاش ما بين (٣٣٨ ـ ٤٠٣ هـ)، أما الثاني فعاش ما بين (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ).

---

(١) أنظر: النديم، الفهرست، ص: ٣٠٦؛ القفطي؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٤.

(٢) النديم، الفهرست، ص: ٣٠٦؛ القفطي؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٤.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٤) أنظر: المازندراني (رضا تجدد) في مقدمته للفهرست

أما التعريف الأرسطي لخصوص اليقين من العلم، فقد كان هو المعتمد قبل الباقلاني، وقد استمر مع بعض الأعلام حتى بعد الفخر الرازي. ولعل الجهد التراثي المبذول لتركيز التعريف الأرسطي واختصاره إلى أقصى حد ممكن دون الإخلال بشرطي الجامعية والمانعية، هو التفسير الممكن لحل اللغز، لاسيما مع غياب صلة الوصل المقنعة والتي تبرّر مرجعية أفلاطون لنظرية العلم في التراث العربي ـ الإسلامي.

الشروط الضرورية والكافية للعلم: قراءة مقارنة

منذ أن طرح أفلاطون إشكالية الشرط الثالث للعلم في محاورته ثئيتاتوس، أي السؤال ما هو الشرط الضروري الذي ينبغي توافره في أي قضية مع شرطي الاعتقاد والصدق، أو ما أسماه الرأي الصادق أو الظن الصادق[1]؟ والتي عُرفت بمشكلة ثئيتاتوس، جاءت الإجابة التقليدية على هذا السؤال والتي عرضها أفلاطون نفسه ـ وإن كان قد نقدها وبالتالي نقضها ـ على الشكل التالي: اعتقاد صادق مسوّغ، أو بحسب الترجمة العربية الحديثة: «رأي صادق مصحوب بالبرهان»[2]. وهو ما تبنّته المدرسة التحليلية الأنغلوساكسونية حديثاً، أي: Justified true belief ولكن هذا التركيب الثلاثي التقليدي لتعريف العلم، والمأخوذ على أنه يمثل الشروط الضرورية والكافية للعلم، لاقى تشكيكاً ونقداً بالأمثلة المضادة التي قدمها إدموند غيتير Edmund L.Gettier في دراسة بعنوان

---

(١) الظن الصادق هو الترجمة العربية لـ: Aléthé Doxa والمرادفة لـ True belief الانكليزية و Opinion Vraie الفرنسية، بحسب أميرة مطر. أنظر: أفلاطون، ثئيتاتوس، هامش ١، ص: ١٤٦.

(٢) م. ن. ص: ١٤٦.

«هل الاعتقاد الصادق المسوَّغ علم؟» ?Is justified true belief Knowledge «نُشرت في العام ١٩٦٣، يعتبر فيها أن الشروط المذكورة ليست كافية، وهو ما عُرف بـ «مشكلة غيتير» أو «مشكلة الشرط الرابع»[١]، والتي تقود إلى السؤال: هل يوجد شرط رابع ملائم يمكن إضافته إلى الشروط الثلاث المكونة للتعريف التقليدي للعلم، بحيث يكون هذا الشرط رافعاً للإشكالية التي طرحها غيتير وغيره من المفكرين فيما بعد؟

ذلك أن غيتير قدّم أمثلة مضادة، توفرت لها الشروط الثلاث؛ أي الاعتقاد، الصدق والتسويغ، دون أن تكون علماً.

وقد تمت استعادات، من قبل متأخرين، لأمثلة مضادة حيَّرت فلاسفة سابقين، أمثال ماينونغ Meinong عام ١٩٠٦، ورسل Russell عام ١٩٤٨،[٢] وهي جميعاً لا تتخالف من حيث المبدأ مع ما قدمه غيتير. ومن الأمثلة التي قدمها هذا الأخير المثال التالي:

لنفترض أن لدى سميث دليلاً قوياً على القضية التالية:

أ ـ «يمتلك جون سيارة فورد»

ودليل سميث قد يكون ناتجاً من المعطيات التالية:

١ ـ حسبما يتذكر سميث، فإن جون امتلك سيارة على الدوام فيما مضى.

٢ ـ هذه السيارة كانت دائماً من ماركة فورد.

٣ ـ للتوِّ أخذ جون سميث في جولة، وكان يقود سيارة فورد.

والآن لنفترض أن لسميث صديقاً آخر يدعى براون، ويجهل تماماً مكان

---

(1) Chishoim M. Roderick, theory of Knowledge. 3rd Ed. Prentice- Hall International. U.S.A.1989.p:90-91.

(٢) أنظر: Ibid .

إقامته، وقد اختار سميث عشوائياً ثلاثة أمكنة لتواجده وشكّل القضايا الثلاث التالية:

ب - إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في بوسطن.

جـ - إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في برشلونة.

د - إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في برست ليتوفسك.

الملاحظ أن كل واحدة من هذه القضايا تتضمن القضية «أ». فلتتخيل الآن أن سميث تحقق من إنتاج كل من هذه القضايا والتي بناها على «أ». سميث الآن يعتقد بالقضايا «ب»، «جـ» و «د» على قاعدة «أ» وبناءً عليها.

لقد استنتج سميث بشكل صحيح القضايا الثلاث من قضية مدلّلة أو شديدة الوضوح بالنسبة له، وبالتالي فسميث مسوَّغ كلياً في اعتقاده بكل من القضايا الثلاث، بالرغم من جهله تماماً بمكان وجود براون.

لنفرض أن المعطيين السابقين قد انتفيا وأصبحا كالتالي:

١ - لا يمتلك جون سيارة فورد.

٢ - بمحض الصدفة، وهو أمر غير معلوم لسميث، تبين أن براون موجود في برشلونه، المذكورة في القضية «جـ».

إن انتفاء المعطيات يعني أن سميث لا يعرف أن القضية «جـ» هي قضية صادقة بالرغم من توفر شروط التعريف التقليدي كلها، ذلك أن:

١ - القضية «جـ» هي قضية صادقة.

٢ - سميث يعتقد أن «جـ» صادقة.

٣ - اعتقاد سميث أن «جـ» صادقة مسوّغ[1].

---

(١) أنظر: Gettier L.Edmund, Is Justified True Belief Knowledge? Reprinted in Contemporary Readings in Epistemology, Prentice hall. U.S.A, 1993 . p:5; Chisholm. Theory of Knowledge. P: 91 .

لقد استنتج غيتير من هكذا أمثلة أن الشروط التقليدية للعلم، وإن كانت ضرورية، إلا أنها ليست كافية.

وإن كان شيشولم Chisholm يعتبر أن غيتير أول القائلين بلا ملاءمة التعريف التقليدي للعلم، فإن القراءة المتمعنة لمحاورة ثيتاتوس لأفلاطون، تظهر بلا أدنى ريب أنه الرائد في هذا المجال، فهو أول من ساءل هذا التعريف مساءلة تحليلية دقيقة أدت به إلى رفعه ونفيه.

يبقى أن نسأل كيف تعاطى التراث العربي ـ الإسلامي مع تعريف العلم؟ بغض النظر عن مرجعيته، سواء كان إبداعاً من إبداعاتهم، أو كان نقلاً عن أفلاطون بوسائط لم تصلنا، أو كان تطويراً للتعريف الأرسطي المطوّل، وهو الأرجح كما مرّ. هل بحثوا في الشروط الضرورية والكافية للعلم؟

إن ما تقدم من معالجات في الفصول السابقة لتعريف العلم وتحليل مفهومه، كفيل بالإجابة على هذه التساؤلات. ويمكن القول، عموماً، إن المفكرين القدامى من مناطقة وأصوليين ومتكلمين جعلوا للعلم ـ بمعناه الخاص ـ شروطاً أربع في الأعم الأغلب، ذلك أن بعضاً منهم قد حصروها في ثلاث لا أربع. وإن اجتمع أصحاب المعادلة الرباعية للعلم على الشروط، إلا أن أصحاب المعادلة الثلاثية اختلفوا في مكوناتها. فالتعريف عند الأغلب، كما مر، هو تعريف رباعي العناصر، وهي وإن اختلفت التعبيرات عنها، إلا أنها تشير إلى مداليل واحدة كما سبق في مبحث تحليل مفهوم العلم.

وهذه العناصر هي:

أ ـ الاعتقاد. ب ـ الصدق أو المطابقة. جـ ـ الجزم. د ـ الموجب (الضرورة أو لدليل) أو ما في معناه.

أما أصحاب التعريف الثلاثي العناصر، فمنهم من أسقط شرط الصدق كابن سينا، الغزالي، الساوي، ابن رشد وابن الحاجب ـ وإن كان هذا الأخير لم يشترط

إلا شرطين لليقين أو العلم، حيث عرّفه بأنه ما عنه الذكر الحكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض بوجه[1]، وكذلك أسقطه كل من الأخضري والتهانوي.

أما البعض الآخر فقد أسقط شرط الجزم، كالباقلاني وابن حزم والطوسي. أما الحلي فهو الوحيد من أصحاب التعريف الثلاثي الذي أسقط شرط الدليلية بنوعيها الضروري أو البرهاني من التعريف، فعرّف اليقين بأنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض[2].

والأمر الذي يطرح نفسه بعد هذا العرض لجذور تعريف العلم وعناصره المكوّنة في الحقلين المعرفيين التراثي والحديث، أنه لابد من وقفة متأملة في الأبعاد الدلالية والاستعمالية لكل من هذه العناصر في الحقلين المذكورين، وقراءتها قراءة مقارنة تلحظ نقاط الالتقاء والخلاف. ونبدأ بالشرط الأول الذي أجمع عليه، وبلا استثناء، وهو الاعتقاد.

١ ـ الاعتقاد: قراءة مقارنة

ثمة نقاط التقاء ونقاط اختلاف حول فهم الاعتقاد كعنصر أو شرط أساسي في تعريف العلم بين مجالي المعرفة التراثية العربية ـ الإسلامية والمعرفة الغربية المعاصرة، لاسيما التحليلية منها. وقد التقى الفريقان على جملة أمور في الاعتقاد، أهمها:

أ ـ كل علم اعتقاد وليس كل اعتقاد علم، ذلك أننا قد نعتقد أمراً ويصح عليه أنه كاذب لا صادق، كالجهل المركب والوهم في غير المحسوسات. وقد نعتقد أمراً ويكون صادقاً إلا أنه ليس عن ضرورة أو دليل، أي غير مسوَّغ،

---

(١) أنظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج١، ص: ٥٨.

(٢) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

كالتقليد أو الظن الصادق والتخمينات وما ينتج عن المصادفات.

ب ـ موضوع الاعتقاد (التصديق)، أو مادته، هو القضايا الخبرية، باعتباره نسبة شيء إلى شيء آخر أو نفيه عنه، بغضّ النظر عن كونه بسيطاً أو مركباً بحسب مذاهب التراث العربي ـ الإسلامي فيه، وبمعنى آخر، فإن الجمل الخبرية تحتمل الصدق والكذب ويمكن أن تتصف بهما، أما المفردات أو الجمل الإنشائية فهي لا تحتملها، وبالتالي فهي قابلة للتصور فقط وموضوع له، لا للتصديق أو الاعتقاد. وقد نحت المدرسة التحليلية هذا المنحى أيضاً، إضافة إلى إقامة تمايز إستعمالي بين صيغتي «اعتقاد أن» belief that و «اعتقاد به belief in»؛ فالمستعمل في تعريف العلم من الصيغ هو الصيغة الأولى؛ أي أن الاعتقاد متعلق بخصوص الحالات القضوية Propositional attitudes، كما يذكر وليم جايمس إيرلي[1]. وهناك فرق بين استخدام الاعتقاد باعتباره حالة قضوية وبين صيغة «الاعتقاد به» والتي تعني الإيمان Faith أو الثقة Confidence، ومن أمثلته في الصيغة الأخيرة التي قدمها إيرلي الإيمان بالديمقراطية Believing in democracy, وطريقة الحياة الأميركية Beliving in the American way of life والثقة بالنائب س Believing in Senator X... الخ.

هذا النوع الأخير من الصيغ ليس موضع اهتمام الإبستمولوجيين؛ يقول إيرلي، بل النوع الأول. والحصر الدلالي لاستخدام مصطلح «اعتقاد أن» في تعريف العلم نجده أيضاً في التراث العربي ـ الإسلامي، وذلك أنهم يفرّقون بين صيغتي «اعتقاد أن» و «اعتقاد به» ودلالتيهما، ويوضح الفرق بينهما الجملتان التاليتان:

---

(١) أنظر: Earle. J. William. Introduction to Philosophy. Mc Graw-Hill. Inc. U.S.A.1992 ..p:26-27

اعتقدُ بالله.

اعتقدُ أن عادلاً في المنزل.

ثم إن استخدام «يعتقد أن»، «اعتقاد أن»... الخ، في تعريف العلم جلي في الدلالة على دعوانا، ومراجعة الجدول البياني لتعريف العلم «التصديق اليقيني» كفيلة بتبيان الأمر.

أما نقاط الاختلاف فأبرزها:

أ ـ تنوع التعبيرات عن الاعتقاد في التراث العربي ـ الإسلامي، بحسب المذاهب فيه، بين قائل بتركُّبه أو بساطته، فقيل إنه تصديق، إذعان، قبول، حكم... الخ. أما التحليليون فقد توافقوا على مصطلح الاعتقاد belief والذي فسّر عند البعض بمفردة القبول acceptance[1].

ب ـ الاعتقاد في التراث هو اعتقاد واحد وإن اختلف في تركبه أو بساطته، بينما تطالعنا المدرسة التحليلية، عند تحليلها لمفهوم الاعتقاد، أنه يتضمن اعتقاداً آخر هو اعتقاد الصدق، فما معنى هذا الكلام؟ وكيف، بناء عليه، يمكن التفريق بين الشرطين الأول والثاني للعلم؟

يقول إيرلي، الاعتقاد أن «ق» believing that *p* يتضمن الاعتقاد أن «ق» صادقة Thinking that P is true.

بمعنى آخر، فإن تحليل مفهوم الاعتقاد يمكن التمثيل له بالتالي:

س يعتقد أن «ق» إذا وفقط إذا:

س يعتقد أن «ق» صادقة.

والفرق بين الصدق ههنا، والصدق الذي هو الشرط الثاني والضروري للعلم، أنه في الحالة الأولى المنظور إليه هو العارف وما يعتقده، في حين أن المعتبر في

---

(١) أنظر: . Chishlom. Theory of Knowledge. P: 90

الحالة الثانية أو الشرط الثاني، ما هو صادق فعلاً بغضّ النظر عن العارف وما يعتقد صدقه أو عدمه[1].

نستنتج مما تقدم، أن الشرط الثالث الذي قال بضرورته المناطقة والمتكلمون والأصوليون في التراث العربي -الإسلامي، أي الجزم هو عين ما أشار إليه تحليل مفهوم الاعتقاد من تضمنه لاعتقاد آخر للعالم بصدق القضية. وبالتالي كانت الشروط الضرورية والكافية للعلم عند أصحاب المدرسة التحليلية ثلاث لاندكاك الشرطين الأول والثالث في شرط واحد هو الأول، بينما وقع التفصيل في التعريف التراثي عند الأكثر، فيما دكهما البعض الآخر، أمثال الباقلاني ابن حزم والمعتزلة الذين لم يذكروا الجزم، فاستشكل البعض دخول الظن الصادق أو الاعتقاد الراجح في التعريف الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني، وقد برّره الإيجي بالقول: «إلا أن يُخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا»[2]، ووافقه عليه الجرجاني. إذاً فهناك من فهم أن الجزم يمكن دخوله في مفهوم الاعتقاد اصطلاحاً. وقد عبّر من اشترط الجزم كشرط ثالث للعلم عنه تحليلياً بأنه، اعتقاد ثان يضاف إلى الاعتقاد الأول، أي اعتقاد الشيء «بأنه كذا»، وهذا الاعتقاد الثاني، أي الجزم، هو اعتقاد العارف بأن القضية «ق» لا يمكن أن تكون إلا كذا أو يمتنع اعتقاد نقيضها، ولا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه. وتحليل الجزم يمكن تقديمه على الشكل التالي:

س يجزم أن «ق» ⇆ س يعتقد أن «ق» لا يمكن أن تكون إلا كذا، أو (يمتنع اعتقاد نقيضها، لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه).

فقضية «السماء ماطرة» إن كان عادلاً جازماً بها، فهي تعني:

---

(١) أنظر: . Earle. Introduction to philosophy. P: 44

(٢) الإيجي، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٩.

(اعتقاد أول): يعتقد عادل أن السماء ماطرة.

(اعتقاد ثان): يعتقد عادل أنه لا يمكن أن تكون السماء إلا ماطرة، أو لا يعتقد عادل البتة أن السماء ليست ماطرة.. الخ.

فالجزم، إذاً، هو اعتقاد ثان مضاف إلى الاعتقاد الأول ومؤكّدٌ له، وذلك باستثناء أو نفي أو منع نقيضه ومخالفه.

وإن كانت طبيعة هذا القيد، أي الجزم، ووظيفته في التعريف التراثي هي وظيفة مقصية للظن في منطوقها ومخرجة له عن التعريف، فما هي في مفهومها إلا تكريس للاعتقاد بالصدق. وبهذا التحليل يمكن أن يلتقي التعريفان الثلاثي والرباعي، أي التعريف التقليدي كما تبنته المدرسة التحليلية، أو كما تبناه أعلام التراث العربي الإسلامي في الأعم الأغلب. إذا، فالتقاء التعريفين مشروط بما قدم من قراءة تحليلية لمفهوم الاعتقاد belief في اللغة الانكليزية كونها تستبطن اعتقادين:

اعتقاد أن «ق» believing that *p*.

اعتقاد أن «ق» صادقة Thinking that *p* is true.

إلا أن الإشكال الذي سيلحُّ ههنا، هل الاعتقاد بسيط أم مركب؟

الواضح من تحليل المدرسة التحليلية للاعتقاد أو التصديق أنه مركب من اعتقادين، بينما الاعتقاد في التراث العربي ـ الإسلامي بسيط بهذا اللحاظ، وإنما بُحث في تركبه وبساطته واختلف فيهما بلحاظ آخر ومن جهة أخرى، أنه هل هو عين الحكم والتصورات شروطه فيكون بسيطاً، أم أنه المركب من التصورات الأربعة باعتبار أن الحكم أيضاً تصور، أو المركب من التصورات الثلاث والحكم باعتبار أن هذا الأخير فعل؟ وهذا لا علاقة له البتة بإشكالية التركب المشار إليها في تحليل مفهوم الاعتقاد بحسب المدرسة التحليلية. وإنما المشكلة التي قد تثار بالنسبة للمفهوم التراثي للعلم لا الاعتقاد هي: هل أن العلم بسيط أم مركب؟

وعليه يمكن الخلوص، وبناءً على الإشكال المطروح على تحليل المدرسة التحليلية لمفهوم الاعتقاد، إلى أن مسلك معظم أعلام التراث العربي ـ الإسلامي في تعريف العلم لاحظٌ لاعتقادين فاصلٌ إياهما الواحد عن الآخر، معبِّرٌ عن الأول بالاعتقاد وعن الثاني بالجزم، جاعلاً كلاً منهما شرطاً ضرورياً قائماً بذاته، وهو مسلك متناه الدقة يمنع سهام النقد التي يمكن أن تثار حول دمج الاعتقادين واختزالهما في شرط الاعتقاد belief.

هذا عدا عن أن الجزم كشرط يقصي الظن عن التعريف، بينما نجد أن استبطان الاعتقاد بالصدق في مفهوم الاعتقاد لا يخرج الظن من البين.

٢ ـ الصدق في المجالين التراثي والتحليلي

الصدق هو الشرط الثاني والضروري للعلم، وهذا ما أكّده أعلام التراث العربي ـ الإسلامي، باستثناء (ابن سينا، الغزالي، الساوي، ابن رشد، ابن الحاجب، التهانوي)، وكذلك أكدته المدرسة التحليلية في تبنيها لتعريف العلم. فكيف نظر كل منهما إلى هذا الشرط وكيف حلله؟

اتخذ الصدق معان متعددة في التراث، وقد أحصيناه فيما تقدم، في مبحث الصدق أو المطابقة، خمس نظريات في هذا المجال، وهي:

أ ـ الصدق ⇆ مطابقة الخبر للواقع. ويعتبر هذا التعريف للصدق هو الأكثر شيوعاً وانتشاراً. وهو لا يلحظ أمراً آخر وراء مطابقة الخبر للواقع، سواء بالنسبة للذات العارفة أو لنفس الاعتقاد.

ب ـ الصدق ⇆ مطابقة الخبر للواقع ^ اعتقاد المطابقة للواقع. وهي نظرية منسوبة للجاحظ، وفيها نلحظ دخول عنصر ثالث إضافة للخبر والواقع، هو الذات العارفة؛ فاعتقاد الذات العارفة بالمطابقة للواقع جزء من الأجزاء الثابتة في تحليل مفهوم الصدق في هذه النظرية والذي لا يمكن تجاوزه، وفي حال اعتقاد العدم أو عدم الاعتقاد، لا يمكن وصف القضية أو الخبر بالصدق، بل تكون هنا

إما كذباً أو لا صدقاً ولا كذباً.

جـ ـ الصدق ⇆ مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر. في التحليل المفهومي لهذه النظرية في الصدق، والتي يقول بها النظّام، نلحظ عنصرين اثنين تقوم بينهما علاقة المطابقة، هما الخبر واعتقاد الذات العارفة، بغضّ النظر عن الواقع، سواء كان مطابقاً أم لا.

د ـ الصدق ⇆ مطابقة الخبر للواقع ^ اعتقاد المطابقة للواقع. والفرق بين ما تذهب إليه هذه النظرية والنظرية الثانية، أن هذه لم تقر بوجود أوساط، أي لم تقل بوجود أخبار أو قضايا يمكن وصفها بأنها لا صادقة ولا كاذبة، فهي جميعاً إما أن تكون صادقة أو كاذبة.

هـ ـ الصدق ⇆ مطابقة الخبر للواقع ^ مطابقة الخبر للاعتقاد. وتلحظ هذه النظرية مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً، وينبغي التمييز ههنا بين أمرين:

الأول: مطابقة الاعتقاد

الثاني: اعتقاد المطابقة

فالأول يختص بالمطابقة بين الخبر والاعتقاد، أما الثاني فيلحظ اعتقاد المطابقة للواقع.

ومما تقدم، يمكن الخلوص إلى مجموعة من الملاحظات حول نظريات الصدق في التراث:

• إن المطابقة هي عنصر أساسي وثابت في تحليل مفهوم الصدق في التراث العربي ـ الإسلامي، سواء كانت هذه المطابقة بين الخبر والواقع فقط كما هو الشائع، أو مضافاً إليها مطابقة الخبر للاعتقاد أو اعتقاد المطابقة للواقع، أو سواء كانت هذه المطابقة بين الخبر واعتقاد الذات العارفة.

• بالرغم من أن النظرية الأكثر انتشاراً في التراث لا تلحظ الذات العارفة أو

ما تعتقده إلا أن النظريات الأربع الباقية لم تتجاوز الذات العارفة أو ما تعتقده في تعريفها للصدق، وهو ما ظهر جلياً من خلال تحليل نظريات الصدق التراثية.

* إن النظريات الخمس التراثية، لا تقيم تمييزاً وفصلاً بين الصدق المنسوب للخبر وذاك المنسوب للمُخبِر، فالصدق الذي يحكم به على الخبر بجميع عناصره المكونة له كمفهوم، هو عينه الذي يقال على المُخبِر.

* تنوع نظريات الصدق وعدم التوافق على مفهوم بعينه للصدق.

وإن كان الصدق قد اتخذ الأبعاد الخمسة، بحسب استقرائنا للتراث العربي - الإسلامي، فإن هناك نظريات أخرى في الصدق اتخذت أبعاداً مختلفة في التراث الإنساني العام، لاسيما الغربي الحديث والمعاصر، فقد ذكر إيرلي خمس نظريات في الصدق هي:

أ - نظرية اللانظرية في الصدق The No-Theory Theory of Truth. ينكر أصحاب هذه الوجهة الفلسفية في الصدق الحاجة لأي نظرية في الصدق على الإطلاق، ولا فرق البتة بالنسبة لهؤلاء بين قولنا: «السماء ماطرة» صادقة، وبين السماء ماطرة. وعليه:

«ق» صادقة تعني فقط ق

ويطلق على هذه النظرية أيضاً اسم غياب نظرية الصدق disappearance Theory of truth، وقد يطلق عليها أحياناً اسماً مضللاً هو النظرة الرافعة للمزدوجين في الصدق disquatational view of truth.

ب - نظرية المطابقة (التطابق) The Correspondeuce Theory of Truth وهي النظرية الأقدم والأكثر شهرة، وربما طبيعية بين نظريات الصدق كافة. وهي القائلة بأن الصدق هو تطابق الخبر مع الواقع، أي أن القضية:

«ق» صادقة إذا وفقط إذا:

«ق» مطابقة لـ ق .

جـ ـ نظرية الاتساق: The Coherence Theory of Truth: وهذه النظرية لا تلحظ الواقع في اعتبار الصدق أو عدمه، بل كل ما تطلبه التناسب. وعليه:

القضية أو الخبر صادق إذا وفقط إذا

تناسب مع كل القضايا الصادقة.

وأي قضيتين تكونان متناسبتين فقط في حال كانتا صادقتين في نفس الوقت، والقضيتان تكونان صادقتين في نفس الوقت فقط في حال كون صدقهما لا يستلزم أي تناقض.

إذاً، فالتناسب أو الاتساق يلعب دوراً أساسياً ومهماً في قبول أو رفض أي قضية، بغض النظر عن الواقع.

د ـ النظرية النفعية The Pragmatic Theory of Truth. ووفقاً لهذه النظرية فإنه يمكن الحكم على قضية ما بأنها صادقة بشرط الاعتقاد بنفعها. وبمعنى آخر:

«ق» صادقة إذا وفقط إذا:

س يعتقد أن «ق» نافعة (Pragmatic).

ذهب البعض إلى القول بالترادف بين البراغماتي والنافع Useful، ولعل هذا التفسير هو الأبسط لمفردة براغماتي pragmatic، وعلى الرغم من ذلك، فإن السؤال الذي يُطرح هنا هو: ماذا نعني عندما نقول أن اعتقاداً نافع؟ بعض الشروحات ذهبت إلى اعتبار النافع هو ما يفيد شخصاً فرداً أو ما يجعله ناجحاً أو سعيداً.. إلا أن هذا التفسير السهل بعيد عن الفكرة التي أرادها البراغماتيون. فابتداء التفكير البراغماتي انطلق من اعتبار الاعتقادات كالخرائط التي نحدّق فيها a map by which we steer بحسب تعبير فرانك رامزي[1]. فالخريطة الجيدة هي التي تساعدنا على بلوغ مقصدنا عبر مسار معقول الفعالية، فتقييمنا للخريطة عادة

(١) أنظر: Earle. Introduction to Philosophy. P: 35

لا يكون مزاجياً، تعسفياً أو ذاتياً، والأمر ذاته ينطبق على الاعتقادات. ومن النقاط التي ينبغي توكيدها في المقارنة بين الخرائط والمعتقدات، هو أن الاعتقادات لها وظيفة عملانية، وهو ما أسقطته ـ برأي البراغماتيين ـ نظرية التطابق أو المطابقة. وقد اعتبروا أن هذه الأخيرة في جوهرها نظرية المشاهد أو المتفرج في الصدق a spectator theory of truth، بينما البراغماتية في جوهرها نظرية الممثل أو المشارك في الصدق actor or participant theory of truth.

هـ ـ النظرية التوكيدية (الإثباتية) أو (التحقيقية): Assertibility Theory of truth. تحاول هذه النظرية في الصدق أن تشرح أساس نشاطنا المعرفي بواسطة مصطلح التوكيد، وتتميز عن سواها بخاصيتها الإجرائية، لذا فهي تعرف بمفردات الاختبار وما شاكلها. وبالنسبة للتوكيدين أو التحقيقين، فإن القضية.

«ق» صادقة إذا وفقط إذا:

«ق» محققة.

والمثال النموذجي للنظرية التوكيدية أو التحقيقية أننا نقول أو نؤكد أن «السماء ماطرة» فقط بعد الاختبار والتحقق من مطابقة الخبر للواقع. لذا نجد أنه عادة ما يستخدم مصطلح التوكيد Assertion كمرادف لمصطلح الخبر Statement(1). وبالطبع فإن هذه النظرية تصح فيما يجري الآن أو فيما هو حاضر، والذي يسبق التوكيد هو جمع للبينات.

نخلص مما تقدم إلى مجموع من الملاحظات حول مفهوم الصدق من خلال تحليل هذا المفهوم للنظريات الخمس الأخيرة، وهي:

• إن الصدق هنا هو الصدق القضوي (الخبري) prepositional truth عند الجميع، وهو يتناول الخبر دون المُخبِر.

---

(1) أنظر: Earle. Introduction to Philosophy. P: 36

• إن الذات العارفة ليست عنصراً من عناصر الصدق، أي أنها لا تدخل في تحليله المفهومي.

• ليس هناك موقف موحَّد أو نظرية موحَّدة في الصدق، إلا أن كل واحدة من هذه النظريات تضيف شيئاً على فهمنا لمفهوم الصدق.

٢،١ـ الصدق: قراءة مقارنة

لقد كان تاريخ الفكر الفلسفي عموماً، والمنطقي خصوصاً، تاريخاً حافلاً بالصراع والتنازع المعرفي. وواحدة من مسائله المتنازع عليها والمختلف فيها أشد الاختلاف هي مشكلة الصدق وإمكان الوصول إلى الحقيقة أو حقيقة ما.

إلا أن ما يهمنا ههنا هو الصدق، بعد إثباته من قبل المجموعة الأكبر من الفلاسفة والمناطقة، خصوصاً باعتباره عنصراً أساسياً وضرورياً من العناصر المكونة لمفهوم العلم.

وبالمقارنة الشاملة بين الاتجاهات في مفهوم الصدق، بين ما ذهب إليه أعلام التراث العربي ـ الإسلامي، وبين ما اعتمدته الفلسفة الغربية عموماً والمعاصرة خصوصاً، تبرز مجموعة من الملاحظات أهمها:

• اتفاق الجميع على أن الصدق مجاله التقييدات الخبرية لا الإنشائية، وكذلك نقيضه، أي الكذب. أما بالنسبة للواقعة التي تتكلم عنها القضية، فهي دائماً صادقة لا يمكن وصفها بالكذب. إذاً، فالمعرفة أو العلم لابد له من موضوع مستقل عن الذات العارفة، وهو ما نطلق عليه اسم الواقع. وعادة يقابل كل واقعة قضيتان لا ثالث لهما؛ قضية تتطابق مع الواقع وأخرى لا، وفي المستوى الثالث هناك قضية تمثل كلامنا على الكلام على الواقع أو تقييمنا لكلامنا على الواقع.

• إن الشائع في الفكر الفلسفي عموما، هو اعتماد نظرية المطابقة للواقع في الصدق، فهي النظرية الأكثر رواجاً واعتناقاً. والتي تذهب إلى أن الصدق مطابقة الخبر للواقع، بغض النظر عن الذات العارفة أو ما تعتقده.

ويكتسب مفهوم المطابقة أهميته الفلسفية لوجود اتجاه قوي في الفلسفة ينظر إليه باعتباره عنصراً أساسياً، بل والأهم في تحليل مفهوم الصدق[1]. ففي التراث العربي ـ الإسلامي، لا تخلو نظرية من نظريات الصدق من هذا المفهوم، بل هو عنصر أساسي وضروري فيه، بل إن مجرد تسمية إحدى نظريات الصدق الأكثر انتشاراً أو الأقدم في الفكر الفلسفي باسم نظرية المطابقة شاهد على المكانة الخاصة لهذا المفهوم في نظرية الصدق.

* باستثناء نظرية المطابقة السالفة الذكر في التراث العربي ـ الإسلامي، فإن الذات العارفة حاضرة، إما بذاتها كعنصر أساس في التحليل المفهومي للصدق أو بما تعتقده، في حين أن الذات العارفة، أو ما تعتقده، غائبة تماماً عن مفهوم الصدق عند أصحاب المدرسة التحليلية، ولعل هذا التغييب لاضافة صفة الموضوعية والتجرد على الصدق. ويبقى سؤال الموضوعية؛ إمكانه ومداه قائماً.

* يستخدم في التراث العربي ـ الإسلامي عادة للدلالة على الشرط الثاني للعلم مفردات الصدق، المطابقة، بما هو عليه، في حين يستخدم في الصياغة الانكليزية له مفردة «True» أي الحقيقي والصادق، واستخدام هذه المصطلحات يعرف بمضاداتها، مقابل الصدق يستخدم الكذب، ومقابل True يستخدم False.

* إن قراءة العناصر المكونة للصدق، كمفهوم، تنبئ عن اختلاف جوهري ـ باستثناء نظرية المطابقة ـ فيما بين نظريات التراث وتلك التي عرفها الفكر الغربي المعاصر.

فنظرية اللانظرية في الصدق لم يعرفها التراث العربي ـ الإسلامي، وكذلك نظرية الاتساق، وإن حاول البعض أن يعطي لنظرية الجاحظ دلالة الاتساق أو

---

(١) أنظر؛ ضاهر (عادل)، الموسوعة الفلسفية العربية، مج١، ص: ٢٦٧.

التماسك المنطقي[1] وإدراجه ضمن الفلاسفة الاسميين ـ في مقابل الواقعيين ـ الذين يقولون بأن التطابق هو وصف للعلاقة بين أجزاء القول بالذات أو بنية القول. فالصدق في نظرية الجاحظ هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المطابقة، وبالتالي فهو صريح بمخالفته لنظرية الاتساق أو التماسك المنطقي، في حين أن نظرية النظّام، وبقراءة تأويلية لها، يمكن أن تفيد معنى الاتساق؛ إذ إنها، أولاً، لا تلحظ أصلاً الواقع، فهي تغض النظر عنه، وثانياً تشترط مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر. وبمعنى آخر، فإن التطابق، لا مجرد التماسك والتناسق بين الخبر والاعتقاد، هو الذي يطلق عليه الصدق. فإن طابق الخبر الاعتقاد يحكم بصدقه، وإن لم يطابقه، حتى لو كان مطابقاً للواقع، لا يقال له: صادق.

فالمنكر لنبوة محمد وإن أخبر بأن محمداً رسول الله لا يقال له صادق. ولكن تأويل هذه النظرية يمكن أن يصل بها إلى مداها الأرحب والأبعد، ويجيز لنا القول بأنها تتناسب مع نظرية الاتساق coherence. بمعنى أن س، إن كان يعتقد أن عادلاً في المنزل وأخبر بذلك، لأنه رآه يدخل منزله قبل قليل ولم يُشاهده يخرج... إلى ما هنالك من الأمور التي كونت اعتقاده ذلك، مع أن عادلاً غادر المنزل ولم يشاهده س فهو صادق، لأن الخبر يتطابق ويتفق مع الاعتقادات الصادقة لـ س. وبالتالي ف «ق» يتطابق مع ق. هذا مع الإشارة إلى أن نظرية الاتساق تشترط التناسب أو التناسق، وبمعنى آخر عدم تناقض الخبر مع كل الأخبار الصادقة التي يعتقد بها العارف لقبوله في النسق أو السيستام المعرفي العام.

وإذا حاولنا مقاربة النظرية النفعية في الصدق والبحث عما يماثلها في

---

(١) أنظر: وهبة (موسى)، الموسوعة الفلسفية العربية، مج ١، ص: ٢٦٨.

نظريات الصدق التراثية، فإننا لن نقف على مثيل لها، غير أننا نجد في نظريات العلم، الذي هو في جوهره بحث عن الحقيقة، نظرية نادرة ومتميزة في المجال تقارب النظرية النفعية بوجه ما، أقصد بها نظرية ابن فَوَرك في العلم أو المعرفة، حيث اعتبر أن العلم هو «ما يصح ممن قام به إتقان الفعل»[1]. فقد ربط ابن فورك في هذا التعريف للعلم ربطاً محكماً بين المعرفة وإتقان الفعل، فالأفعال المحكمة والخالية من الشوائب والخلل مقياس ومعيار دقيق للعلم وبالعكس، فهناك علاقة تشارطية بين الأمرين، وإن كان ابن فورك لم يسلم من انتقادات الجميع، إلا أنه تفرد بمذهبه هذا وأعطى بعداً غير ملحوظ أبداً في تعريف العلم، وبالتالي الحقيقة، باعتبار أن العلم باحث عنها.

والفرق بين ابن فورك والنفعية، أن الأخيرة هدفها بلوغ النتائج والآثار المترتبة على الاعتقادات بأكثر السبل فعالية وعقلانية، والتي ينبغي أن تكون مفيدة لمعتقدها، ولها دور وظيفي. بمعنى آخر، فإن النفعية تلحظ أمرين: الإتقان والفائدة أو النفع، بينما يسقط ابن فورك، أو بالأحرى يحجب عنصر المنفعة والفائدة عن معادلته، وإن كان لا يخلو فعل متقن من فائدة ونفع، بغض النظر عن فرديته أو جماعيته.

يبقى أن النظرية التوكيدية أو التحقيقية، وباعتبارها لا تختلف في جوهرها عن التطابقية إلا بمقدماتها أو ما يسبقها من إجراءات عملانية، تسمى جمع الأدلة أو البيّنات. فإن دراسة نفس مواد القضايا، لاسيما اليقينيات من مشاهدات وتجريبيات ومتواترات وحدسيات، والتي عادة ما تحتاج إلى عمليات إجرائية غير تفكرية، دليل على أن أصحاب النظرية المطابقية لا يغفلون العناصر

---

(١) الإيجي، المواقف، ص: ١٠.

الإجرائية، وكل ما في الأمر أنهم لا يعتبرونها داخلة في مفهوم الصدق، وهو ما ذهبت إليه التوكيدية، بأن اعتبرت العمليات الإجرائية سابقة على التوكيد وشرطاً له، لا جزءاً وشطراً منه.

٣ ـ الموجب:

تنوعت التعبيرات الدالة على هذا الشرط في التراث العربي ـ الإسلامي، فاستخدمت مصطلحات الموجب، الدليل، الضرورة أو الدليل، الثابت، غير ممكن الزوال، حاصل بالذات لا بالعرض، ممتنع التغيير، لا ينقدح بتشكيك المشكك.. الخ وفي التحليل اللغوي والدلالي لهذه المصطلحات، في القسم الرابع من الباب الأول، ظهر أنها تشير إلى معنى واحد، ولكنها تارة ذُكرت كعلل إجمالاً أو تفصيلاً، فجاءت القيود؛ موجب، دليل، بالذات، ضرورة أو دليل، وتارة كأحوال وصفات خاصة بالاعتقاد الناجمة عن العلل، فجاءت القيود المعبرة عنها؛ الثابت، لا يمكن زواله، لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح، يمتنع تغييره.. الخ.

أما في الإبستمولوجيا المعاصرة، فقد عُبِّر عن هذا الشرط بمصطلح التسويغ أو التبرير Justification.

وبغض النظر عن كون شرط الموجب / التسويغ وما في معناها شرطاً ثالثاً أو رابعاً، فقد أجمع الكل على اعتباره شرطاً ضرورياً وثابتاً في تحليل مفهوم العلم، وعلى كونه شرطاً منفصلاً عن شرط الصدق؛ بمعنى أنه قد يعتقد س أن «ق» صادقة دون أن يكون لدى س مسوغاً لاعتقاده أن «ق» وتكون «ق» صادقة، كما في حالات التقليد والبخت والصدفة.. الخ، والعكس صحيح، فقد يكون لدى س ما يسوغ اعتقاده أن «ق» وتكون «ق» كاذبة، كما في الاعتقادات الفاسدة والجهل المركب.

وإن كان أعلام التراث العربي ـ الإسلامي قد أولوا هذا الشرط أهمية كبرى،

فلأن العلم ينقدح أو ينخرم في تعريفه بدونه؛ إذ قد يدخل فيه التقليد باعتباره أيضاً اعتقاداً صادقاً جازماً، إلا أنه لا عن دليل أو لا لموجب؛ وبمعنى آخر يبقى مجرد اعتقاد صادق. لذا نجدهم قد اجمعوا على الدور التعريفي الوظيفي لهذا الشرط، فالمراد به اكتمال شروط التعريف، وإخراج التقليد منه والتمييز بينه وبين العلم، ذلك أنه هو ما يعطي للقضية المعتقدة ثباتها ويرفع عنها التغيير والزوال والانقداح بالنقد والتشكيك.

١ ، ٣ ـ الموجب / التسويغ: قراءة مقارنة

الثابت في التراث العربي ـ الإسلامي، وفي النظريات المعرفية المعاصرة اللاشكية، أي تلك التي اعترفت بإمكان قيام علم، الثابت والمجمع عليه، كما سبقت الإشارة، هو ضرورة التسويغ للعلم، فلا علم بلا موجب / تسويغ وما في معناها من مفردات. والإشكالية الأساس التي طرحت نفسها بقوة وبإلحاح في ميدان نظرية العلم أو المعرفة Epistemology، هي كيف لنا أن نسوِّغ أو نبرّر معتقداتنا؟ أو كيف لنا أن نعرف أن اعتقادنا بصدق قضية ما له ما يوجبه؟ وهذا السؤال يفترض سؤالاً يسبقه هو: ماذا نقصد بالموجب أو التسويغ؟ وماذا يستبطن هذا المصطلح أو ما في معناه من دلالات؟ هل يعني مجرد وجود الدليل لصدق القضية أم لابد من علائق تربط ما بين الموجب / المسوِّغ وبين كون القضية صادقة؟ وهل هذا كاف بدوره أم لابد أيضاً من تأثير موجبية الدليل سيكولوجياً على الذات العارفة إثباتاً للقضية أو نفياً؟ وبالتالي هل يتركب الموجب المسوغ من عناصر متعددة؟ ثم أن الموجب / المسوّغ هل يحتاج بدوره إلى موجب / مسوّغ آخر فيتسلسل أم لا؟

في التراث العربي ـ الإسلامي، عندما نقرأ قيد الموجب وما في معناه، بالنظر إليه كعلل معرفية؛ الضرورة والدليل، لا كصفات؛ الثابت وما لا يقبل التغيير أو الزوال أو ما لا ينقدح بالتشكيك، نجد أن هذه القيود استخدمت مع رابطة ابتدائية

هي لام التعليل، فقيل: لموجب، لضرورة أو دليل، فعلّة الاعتقاد الصادق.. هي الموجب، أي أن المعتقد اعتقد اعتقاداً صادقاً أن «ق» لعلّة هي الموجب (الضرورة أو الدليل)، وفقط بسبب وجود هذه العلة تحول الاعتقاد الصادق الجازم علماً؛ لجهة وعي الذات العارفة بالموجب وتأثيره فيها أولاً، ولجهة ضمانه لصدق القضية، بمعنى ألا يكون هناك أي مكان واقعي أن يصدق الموجب أو المسوّغ لـ«ق» ولا تصدق «ق».

إذاً، فلا يكفي وجود الدليل بمجرده، بل لابد من معلولية الاعتقاد له، وسببيته في ضمان صدق القضية.

وهنا نأتي إلى السؤال الأهم، والذي شكّل محور نظرية المعرفة وركيزة المحاججات بين أعلامها على مرّ العصور، وأقصد به سؤال حاجة الموجب / المسوّغ. وهو ما عرف بمشكلة التسلسل، وقوامها:

إن من شروط العلم بقضية ما، هو أن تكون لموجب/مسوغة؛ بمعنى أن تكون لدينا علل جيدة كافية لاعتقادنا بصدقها. ولكن هل تكفي هذه العلل أم أنها بحاجة أيضاً إلى علم بها، أي إلى اعتقاد صادق (جازم) لموجب بالموجب وهلم جرا؟

إن هذا المنحى في تأويل الموجب/ المسوغ يستبطن الدور في تعريف العلم، لأنه يدخل العلم في تعريف العلم من جهة، ويؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية في البحث عن موجب لموجب أو مسوغ لمسوغ قضية واحدة، فلا نعلم شيئاً البتة.

لقد عرفت نظرية المعرفة مقاربات تسويغية، يمكن تصنيفها وفقاً لطرق معالجة مشكلة التسلسل، أهمها: ١ ـ المقاربة التقليدية التأصيلية، ٢ ـ المقاربة الاتساقية، ٣ ـ والمقاربة السياقية.

١ ـ النظرية التاصيلية Foundationalism .

النظرية التأصيلية هي النظرية الأساس والأكثر شيوعاً وقدماً في حل إشكالية التسلسل. وقد شكّلت هذه المقاربة القاعدة الأساس لمعظم أعلام التراث العربي ـ الإسلامي عموماً، ولكل رجالاته موضوع دراستنا هذه، حتى بالنسبة لأصحاب المناهج الشكية كالغزالي، إذ إنه أعاد البناء عليها من جديد. وقد ارتكز هؤلاء جميعاً ـ كما سلف ـ على تصنيف المعارف والعلوم إلى صنفين: ضروري ونظري، أو بديهي وكسبي لبناء الصرح المعرفي. فالتصورات والتصديقات جميعاً تنضوي تحت أحد هذين الصنفين، ومرجع الكل ومرده كما يرون إلى النوع الأول، أي الضروري أو البديهي، وإلا لا مجال لقيام علم. والضروري أو البديهي يقال في مقابل النظري أو الكسبي، وهو ما لا يحتاج إلى نظر وكسب أو ما لا يحتاج إلى استدلال. وينطوي الضروري على أنواع من المعارف، هي الأوليات، المشاهدات الظاهرة والباطنة التجريبيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات وبعض الوهميات؛ أي حكم الوهم في الحسيات. هذه الأنواع من المعارف يجمعها عدم الحاجة إلى نظر، أي أنها لا تحتاج إلى قضايا أخرى تنتجها أو توجبها، بل يكفي فيها إما مجرد تصور الطرفين كالأوليات، أي ما يستقل العقل في إدراكها، أو بمعاونة الحس، وهي قضايا لا يبرهن عليها، بل هي ذاتية التسويغ، ويستدل بها على غيرها. ولذا نجد أن تسمية الشرط الأخير للعلم بالموجب هي تسمية جامعة لصنفي المعارف، حيث فُسّرت بأنها الضرورة أو الدليل، وقد ذكر البعض الشرط الأخير مفصلاً لا مجملاً بأن قال لضرورة أو دليل.

ولعل اللبس الذي حصل ودار حوله جدل كبير ـ وإن أدّى في نهاية المطاف إلى النظرية نفسها، في النتاج الغربي، لاسيما المعاصر منه ـ هو استخدام مصطلح التسويغ Justification والذي عبّر عنه في تعريف العلم بالمسوَّغ Justified وفسر

بعبارة لدليل For evidence، أو امتلاك دليل ملائم Possession of adequate evidence[1]. ومعلوم ما لكلمة دليل من خصوصية تستبطن في طياتها التسلسل ما لم تقرن بالضرورة ـ كما بالنسبة للمصطلح العربي الموجب/ الضرورة أو الدليل، والذي ضبط الإشكالية في التعريف منذ البداية ومنعها فيه، وكان حلها في موضع آخر هو موضع الكلام على انقسام العلم إلى ضروري ونظري وإثباته ـ أو تستدرك بها لحل الإشكال القائم. وقد كان الاستدراك في الكلام عن أصول أو أسس للعلم Foundations for knowledge تتألف من اعتقادات مسوَّغة ولكن غير مستندة إلى اعتقادات أخرى، وتسمى اعتقادات أساسية Basic، غير ذات وسط Immediate، غير استدلالية Non inferential، وهي التي تسوّغ غيرها من الاعتقادات[2]. إذاً، فالمدرسة التأصيلية هي المدرسة الأساس في التسويغ المعرفي التي عملت على حل إشكال التسلسل عبر القول باعتقادات أساسية غير ذات وسط، أو لا استدلالية. ويعتقد الكثيرون أن الاعتقادات الأساسية، لتكون حقاً أساسية، لابد أن تتمتع بصفات؛ كأن تكون موثوقة، لا ريب فيها، غير قابلة للتصحيح، لا تقبل الخطأ[3]. وهذه الصفات متى توفرت لاعتقاد يكون مسوغاً ذاتياً أو ذاتي التسويغ self-justified؛ بمعنى أن وثاقتها ولا ريبيتها.. الخ تضمن تسويغها باستقلال عن أي شيء آخر، وهو المطلوب لإيقاف التسلسل[4].

من الواضح أن المذهب الأوسع انتشاراً في التسويغ المعرفي، سواء في

---

(١) Earle. Introduction to Philosophy. P: 40

(٢) أنظر: Goodman F. Michael, Snyder A. Robert. Contemporary Readings in Epistemology. Prentice-Hall. U.S.A. 1993 p:39

(٣) أنظر: Ibid

(٤) أنظر: Ibid

التراث العربي ـ الإسلامي أو في الإبستمولوجيا المعاصرة هو المذهب التأصيلي، Foundationalism وهناك توافق وإجماع بين هؤلاء على حل إشكالية التسلسل برد النظري والكسبي أو الاستدلالي من الاعتقادات إلى البديهي، الضروري، وغير الاستدلالي والأساسي منها.

وإن كانت التأصيلية تتفق على حل إشكالية التسلسل بواسطة اعتقادات ضرورية أو أساسية، إلا أنها في الفلسفة الغربية المتأخرة اختلفت فيما بينها اختلافات مهمة. ومن الأمور التي انقسم حولها هؤلاء هي:

- هل تحتاج الاعتقادات الأساسية basic beliefs لأن تكون غير قابلة للخطأ، غير مشكوك فيها أو غير قابلة للتصحيح؟
- هل أن موضوع الاعتقادات الأساسية الخبرات الذاتية، أم أنها يمكن أن تكون أحياناً الموضوعات الفيزيائية العادية؟
- المسألة الثالثة التي اختُلف حولها، ولعلها الأهم، هي السؤال عما إذا كانت الاعتقادات الأساسية نفسها مسوغة، وكيف؟[1].

سلف القول إن النظرية التأصيلية، وإن كانت أوسع انتشاراً بين مقاربات التسويغ المعرفي وحصل الإجماع عليها في التراث العربي ـ الإسلامي، إلا أن المقاربات التسويغية البدائل لحل إشكالية التسلسل، والتي قامت على نفي التأصيلية، هي تلك التي عرفت في المجال المعرفي المعاصر، وأهمها المقاربة الاتساقية والمقاربة السياقية. فكيف حلت كل منهما هذه الإشكالية؟

---

(١) أنظر: Bonyour. Laurance, The Cohernce Theory of Emperical Knowledge. Reprinted. In Contemporary Readings in Epistemology. P: 71

٢ ـ النظرية الاتساقية Justification Coherence .

ظهرت النظرية الاتساقية بأشكالها المتنوعة كبديل عن النظرية التقليدية؛ أي التأصيلية، لحل مشكلة التسلسل، فرفضت دعاوى هذه الأخيرة بوجود اعتقادات أساسية مسوَّغة باستقلال عن غيرها من الاعتقادات، وزعمت أن كل الاعتقادات المسوَّغة مسوَّغة باعتقادات أخرى. والتسويغ، بالنسبة لهم، استدلالي دائماً، وحجتهم في ذلك، أن الاعتقادات تكون مسوغة بسبب امتلاكنا عللاً، ولو ضمناً، لتسويغها، ولا أساس للتفكير بأن الاعتقادات مسوّغة بدون هكذا علل. فالاتكاء على الخبرات مثلاً ليس كافياً لتسويغ أي اعتقاد إلا إذا اعتقدنا أن خبرة مماثلة تشكل الأرضية لتسويغنا، أي ينبغي قيام اتصال معلل ما بين الخبرة والاعتقاد الذي تسوغه، وهذا الاتصال المعلّل بينهما يتخذ دوماً صورة اعتقاد، ولأن هكذا اعتقادات يجب أن تلعب دوراً في تسويغ أي اعتقاد، فليس هناك إلا اعتقادات استدلالية وذات وسط، ولا مجال للكلام على اعتقادات أساسية[1].

يبدو أن المحاججة حول كون التسويغ برمته استدلالياً، سيؤدي بالنظرية الاتساقية في التسويغ، إما إلى الوقوع في الدور أو التسلسل.

وإذا أردنا تلخيص المزاعم الأساسية للنظرية الاتساقية، فإنها تركز على مبدأ مزدوج قوامه:

أ ـ إن تسلسل التسويغ لا يذهب إلى ما لا نهاية.

ب ـ إن الوحدة الأولية للتسويغ المعرفي، هي ذاك النسق (السستام) المسوَّغ بفضل اتساقه الداخلي[2]. وهو ما يمكن ترجمته على النحو التالي:

إنَّ قضية ما تكون مسوّغة إذا وفقط إذا

---

(١) أنظر: Goodman Snyder. Contemporary Readings in Epistemology. P: 40

(٢) أنظر: Ibid. Bonjour, The Coherence Theory of Emperical Knowledge, p: 71

اتسقت مع نسق خاص من القضايا[1].

وبالرغم من ذلك، اختلف الاتساقيون فيما بينهم على تفسير الاتساقية، وحول تعيين النسق القضوي، ذلك أن النظرية نفسها تسمح بعدد لا متناه من الأنسقة طالما أنها متناسقة داخلياً، وإن كان هذا الأمر شكّل بذاته معضلة أساسية للاتساقية، إلا أنها واجهت معضلات أخرى نذكر منها: أن هذه النظرية قُدِّمت حلاً لخصوص المعرفة التجريبية، ومع ذلك لا تشير إلى الواقع ولا ترجع إليه في تسويغ قضاياها، بل تلجأ إلى تسويغ الاعتقادات بالارتكاز إلى اعتقادات أخرى. وبالتأكيد فإن هكذا نسق من الاعتقادات، مغلق على نفسه، لن يتلاءم مع المعرفة التجريبية. أما المعضلة الأخرى، فإنه ينبغي لنظرية معرفية ملائمة أو مطابقة أن توجد علاقة ما بين التسويغ والحقيقة، ولكن السبيل الوحيد الذي يمكّن الاتساقية القيام بذلك، هو تكييف النظرية الاتساقية في الصدق مع الميتافيزيقا المثالية المجردة[2].

لقد عرفت نظرات مشابهة للاتساقية من قبل الوضعيين المنطقيين، لاسيما نوراث وهمبل. أما من بين الفلاسفة المعاصرين، والذين شابهت آراؤهم إلى حد ما هذه النظرية، فيُذكر سيلارز Sellars وكوين Quine وآخرين[3].

وإن كان المنظرون للتسويغ المعرفي قد مالوا إلى التركيز على النظريتين التأصيلية والاتساقية، فإنهم بشكل عام، تجاهلوا أو أغفلوا ذكر نظرية ثالثة هي النظرية السياقية والتي سنعرض لها فيما يلي.

---

(١) أنظر: Ibid. Annis B. David. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 105

(٢) أنظر: Ibid. Bonjour, The Coherence Theory of Emperical Knowledge, p: 75

(٣) Ibid. p: 71

٣ - النظرية السياقية Contextualism

تنكر النظرية السياقية، كالاتساقية، وجود قضايا أساسية بالمعنى التأصيلي، وكذلك تنكر أن يكون الاتساق كافياً في التسويغ. وبالنسبة للسياقيين، فإن النظريتين قد تغاضتا عن السياق أو أغفلتاه كمعيار جوهري للتسويغ[١]. فماذا تعني السياقة؟ وكيف يمكن وفق وجهة نظرها أن تسوّغ الاعتقادات؟ وما الحل الذي قدمته لإشكالية التسلسل؟

لقد حلت السياقية إشكالية التسلسل دون الاحتياج إلى قضايا أساسية بالمعنى التأصيلي، وإنما باللجوء إلى مواجهة الاعتراضات والرد عليها إلى أن يتوقف المعترض عن طرح المزيد منها. وفي هذه الحال نستطيع القول إن القضية «ق»، والتي ردّ المعتقد بها كل الاعتراضات عليها، هي قضية مسوَّغة.

فما طبيعة الاعتراضات ذات المقبولية؟ وما طبيعة الردود، أيضاً، ذات المقبولية التي تسوّغ اعتقاداتنا؟

بالنسبة للتساؤل الأول يقول آنيس David Annis: إن مطلق التلفظ بسؤال لا يجعل منه اعتراضاً. إن طلب الرد يفترض بالاعتراض أن يكون تعبيراً عن شك حقيقي real doubt وحسب بيرس Pierce، الشك حالة غير سهلة وغير مقنعة نحارب لتحرير أنفسنا منها، وهكذا شك هو نتيجة لبعض الظواهر المفاجئة، وبعض الخبرات التي إما تكون محبطة لتوقع ما، أو تهجم على بعض عادات التوقعات[٢]. وكما يقول ديوي Dewey إن الشك يحصل فقط عندما توجد هزات، عقد، سدود وحوادث تتسبب بتعطيل نمط السلوك الهادئ المستقيم[٣].

---

(١) أنظر: Ibid. Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 105

(٢) Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 106

(٣) Ibid

أما بالنسبة للتساؤل الثاني، أي سؤال الرد، فهو يتطلب الوصول بالمعترض إلى حال السكوت، عن طرح المزيد من الاعتراضات من جهة، وله مستويات ذات علاقة بالسياق الثقافي والاجتماعي والزمني للاعتراض والسؤال، أو الجماعة المعترضة والرد عليها من جهة ثانية.

وبما أن المسألة هنا متعلقة بالتسويغ المعرفي، فينبغي أن تكون الأهداف معرفية بطبيعتها، والهدفان المعرفيان الرئيسيان ههنا هما: الوصول إلى الاعتقادات الصادقة وتجنب الاعتقادات الكاذبة، وإن كان الهدف هو بلوغ الحقيقة Truth وتجنب الخطأ Error، فإن الإجابة الحقيقية real response، هي تلك التي يقبل معها المعترض بدعوى المجيب أو لا يحتاج معها إلى مزيد من التعليل لذلك الاعتقاد أو تلك الدعوى. في هذه الحال يمكننا القول إن الاعتقاد مسوَّغ. وقد فرّق السياقيون بين نوعين من الاعتقادات السياقية:

أ ـ اعتقاد سياقي أساسي Contextually basic belief .

ب ـ اعتقاد سياقي غير أساسي Nonbasic Contextually belief .

والاعتقاد يكون سياقياً أساسياً فقط إذا ما كان ثمة مسألة سياقة، ولم تطلب الجماعة المعترضة الملائمة من الشخص المجيب عللاً للاعتقاد لإحلاله في موقع العالم. أما عندما تتطلب مجموعة المعترضين العلل، فالاعتقاد لا يكون سياقياً ـ أساسياً؛ فإذا أشار «جونز»، مثلاً، الذي يتحلى بالمفاهيم الإدراكية الضرورية والرؤية الطبيعية، إلى كرسي أحمر موجود في وسط الغرفة وقال: هذا كرسي أحمر، فإن مجموعة المعترضين المناسبة، والتي تتألف من ملاحظين طبيعيين ذوي معرفة عامة بالشروط الأساسية للإدراك والخطأ الإدراكي، في هذه الحالة، عموماً، لن تعترض، وبالتالي فالمدعى (الاعتقاد) مقبول كمسوَّغ. ولنتخيل أن شخصاً أعترض بأن قال: إن هناك ضوءاً أحمر مسلطاً على الكرسي، وبالتالي يمكن ألاّ يكون أحمر، فإن لم يجب «جونز» على الاعتراض، إذاً، فهو

ليس في وضع معرفي ملائم adequate cognitive position، ولكن إن أجاب بأنه عالم بالضوء وأن الكرسي لا يزال أحمر لأنه شاهده البارحة تحت ضوء طبيعي، عندها ستقبل دعواه، ويقال عادة للحالة الأولى من الاعتقاد سياقية ـ أساسية وللثانية سياقية ـ غير أساسية[1].

والآن ما دور السياق في تسويغ الإجابة؟ لطالما اعترض السياقيون على إغفال هذا العنصر الهام في عملية التسويغ، فشيدوا نظريتهم على السياق كعنصر مكوّن وأساس واشتقوا اسمها منه. فكيف يلعب السياق دوراً في هذا المجال؟

إن تسويغ أي اعتقاد بالنسبة للسياقيين، لابد وأن يلحظ سياق المسألة issue-context، ويقترح فتجنشتاين أن نتخيل نسق اعتقاداتنا كنهر يجري في قناة ذات مجرى صخري؛ فإن النهر نفسه يمثل الاعتقادات المطلوب تسويغها، أما المجرى فيمثّل السياق الذي يتم فيه التسويغ[2]، وتدخل السياق مجموعة من العوامل الاجتماعية والمعرفية للجماعة ككل أو للجماعة المعترضة أو للشخص المجيب. فالمختص في حقل معين سوف يختلف المطلوب منه معرفته كماً ونوعاً، وكذلك جماعة المعترضين المتخصصين، في حين أن اللامختص تقبل منه إجابات أكثر عمومية، سواء بالنسبة للإجابة نفسها أو لتعليل الاعتقاد. ومن الأمور السياقية الأخرى التي لا يمكن إغفالها، المعلومات والنشاطات الاجتماعية إضافة إلى معايير التسويغ، وعامل الزمان لدى الجماعة الأكبر والتي يتصدى لعملية التسويغ والمساءلة بعضها. إلا أن المهم في المسألة كلها الإبقاء على الهدف الأصلي من عملية التسويغ المعرفي، ألا وهو بلوغ

---

(١) أنظر: Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 108-109

(2) Goodman Snyder. Contemporary Readings in Epistemology. P: 41

الحقيقة وتفادي الخطأ.

إن النقاش الذي عرفته الفلسفة الغربية المعاصرة حول التسويغ المعرفي كشرط من شروط العلم، نقاش غني ومتشعب، طاول الكثير الكثير من التفاصيل، ومن أوجه غناه ذاك الاختلاف الواسع بين أصحاب النظرات إلى التسويغ نفسه وحل إشكالاته. وهذا التنوع والاختلاف له فرادته غير المسبوقة، ذلك أن تاريخ الفكر الفلسفي، ونظرية المعرفة بالخصوص، لم تصل إلى هذا العمق والتنوع في طرح المسألة، إذ اقتصرت إما على رافض أصلاً لمبدأ العلم وبحجة التسلسل التي طرحها التسويغ تحديداً، أو معترف به واضعاً حدّاً لمشكلة التسلسل بإقرار أصول أو أسس معارف هي الضروريات أو البديهيات المقابلة للنظريات أو الكسبيات والتي لا تكون عن نظر واستدلال، وهو الشكل الذي التقت عليه معظم المدارس وتبناه أغلب أعلام الفلسفة والمنطق وهذا ما لحظناه مع أرسطو، ومن ثم في التراث العربي ــ الإسلامي عموماً، واليوم مع ما عُرف بالتأصيليين Fourdationalists في الفكر الغربي المعاصر.

فهرس الرموز

س	موضوع
«ق»	قضية
ق	واقع
⇋	مساوٍ بالتعريف (بالمعنى العام للمناطقة المحدثين).
=	مساوٍ لِ
¬	سلب/ ليس ، غير
∧	رابط الوصل/ و

كشّاف المصطلحات

عربي - إنكليزي

إثبات:	Affirmative
إذعان:	Submission, Aquiescencc
استدلال:	Inference, Reasoning
استدلالي:	Inferential
إسناد:	Predication, Attribution
اعتقاد:	Belief, Opinion, Dogma
اعتقادات أساسية:	Basic beliefs
يعتقد أن	Believe that
يعتقد بـ	Believe in
إنشاء	Performative (sentence)
أولي:	Axiomatic, Fundamental
أوليات:	Axioms, Fundamentals, Primordials
إيمان:	Faith

إيمان:	Faith
باطل:	Invalid, False
بديهي:	Evident, Axiomatic
بديهيات:	Self-evident propositions, Evidents, Axioms
برهان:	Proof, Demonstration, Reasoning
برهاني:	Demonstrative
تبرير (تسويغ):	Justification
تبرير (تسويغ) ذاتي:	Self-Justification
التأصيلية (نظرية التسويغ):	Foundationalism
تسلسل:	Progress
تسويغ الاتساق:	The Coherence Justification
تصديق:	Assent. Consent, Acquiescence
تصور:	Conception, Apprehension
تقريريات:	Axioms
تقليد:	Tradition, Imitation
	To assent other s speech without proof
ثابت:	Stable, Permanent, Invariable, Certain
جازم:	Assertory, Irrevocable, Dogmatic
جدل:	Dialectic, Controversy
جدل (صناعة):	Dialectic art
جهل:	Ignorance
جهل مركب:	False belief, Compound Ignorance
حدس:	Intuition

Representative, Acquired	حصولي:
Self-representation, A kind of knowledge in which the known object is present in itself for knower	حضوري:
True, Truth, Right, Certainly	حق:
Judgment, Statement	حكم:
Proposition, Statement, Declarative (sentence)	خبر:
Error, Fault, Mistake	خطأ:
Rhetoric, Oratory	خطابة:
Rhetoric art, Oratorial art	خطابة (صناعة):
Proof, Argument, Demonstration	دليل:
Vicious circle	دور:
Famous propositions, Conventional propositions	ذائعات:
Sophism, logomachy, Sophistry	سفسطة:
Sophistics, sophism	سوفسطائية:
Contextualism	السياقية (نظرية التسويغ):
Suspiscion	شبهة:
Condition	شرط:
Poet	شعر:
Poetic art	الشعر (فن، صناعة):
Doubt	شك:
True	صادق:
Truth, veracity	صدق:
The Coherence Theory of Truth	النظرية الاتساقية في الصدق:

النظرية التوكيدية في الصدق:	Assertibility Theory of Truth
نظرية الخفاء في الصدق:	Disappearance Theory of Truth
الرافعة للمزدوجين(وجهة نظر في الصدق):	Disquatational View of Truth
نظرية المطابقة في الصدق:	The Correspondence Theory of Truth
نظرية اللانظرية في الصدق:	The No-Theory Theory of Truth
النظرية النفعية في الصدق:	The Pragmatic Theory of Truth
صواب:	Right, Exactitude, Correctness
ضرورة:	Necessity
ضروري:	Necessary
ظن:	Opinion, Suspicion, Presumption, Assumption
ظن صادق:	True opinion
ظن كاذب:	False opinion
ظنيات:	Assumptive propositions, Presumptive propositions
عاديات:	Usual propositions
علم:	Knowledge, Understanding, Conception, Cognition
العلم (نظرية):	Epistemology, Theory of Knowledge
العنادية:	Sophist, Global Skepticism
العندية:	Subjectivism
غير استدلالي:	Noninferential
غير قابل للتصحيح:	Incorrigible
غير قابل للخطأ:	Infallibility
غير مباشر (بوسط):	Mediate
الفاعل المختار:	Volunteer, Free agent

فطري:	Innate
فطريات:	Innate Propositions
فكر:	Reasoning, Thought, Reflection
قبول:	Acceptance, Assent, Consent
قضية:	Proposition
قطعي:	Assertory, Certain, Positive, Definitive, Dormatical
قطعيات:	Assertory, Certain, Dogmatic (propositions)
قياس:	Syllogism
قياس فاسد:	Paralogism
كاذب:	False
كذب:	Falsehood, Falsity
كسب:	Acquisition
كسبي:	Acquisitive
الكلام (علم):	Theology
لا أدرية (ريبية):	Agnosticism
لا يمكن الشك فيه (غير قابل للشك، لا ريب فيه):	Indubitable
لدليل:	For evidence
مادة القضية:	content, matter of Proposition's Proposition
مبادئ:	Principles, Prime premises
مبادئ أول:	Prime principles
مباشر (بلا وسط):	Immediate
متواترات:	Recurrent propositions, Successive
مجربات:	Emperical proposition, Experimental, Data of experience

محسوسات:	Sensible, Data of sense
محكوم به (محمول):	Attribute, Predicate
محكوم عليه (موضوع):	subject
مخيلات:	Imaginary Propositions
مرادف:	Synonym
مركب تام:	Complete compound
مركب تقييدي:	Descriptive compound
مركب غير تقييدي:	Prepositional phrase
مركب ناقص:	Incomplete compound
مسلمات:	Postulates, Presuppositions, Axioms, admitted
مشاهدات:	Observables, Intuitives, Self-representation
مشبهات:	Ambigous propositions
مشكلة التسلسل:	Progress Problem
مشكلة ثيتاتوس:	Thétatus Problem
مشكلة الشرط الرابع:	Fourth Condition Problem
مشهورات:	Famous, Admitted or conventional proposition
مصدَّق به:	Believed, Accepted
مطابقة:	Correspondence, Coinidencce, Agreement
مطابِق:	Correspondent, Adequate
مطابَق:	Consequence
مطلوب:	Request, Required
مظنونات:	Opinions
معرفة:	Knowledge, Conception, Perception

معرفة (نظرية):	Epistemology, Theory of Knowledge
مغالطة:	Sophism, Paralogism
مقبولات:	Acceptable, Received propositions, Admitted
مقدمة:	Premise
مقرونة بالقرائن:	Linked with evidences, Coupled with indications, Abduction
منطق:	Logic
موجب:	Necessity, Evidence, Rcason, Cause, Proof
نظر:	Reflection, Thought
نظري:	Theoritical, Speculative
نفي (سلب):	Negation
واقع:	Rcal, Fact, Reality, Outside
وجدانيات:	Affectivities, Intuition, Conscience, Self-representation
وهم:	Illusion, Imagination
وهميات:	Illusory, imaginative
يقين:	Certainty, Certitude, Assurance
يقينيات:	Certain propositions, Sure

تراجم الأعلام

حرف الألف (أ)

الأرموي (٥٩٤ ـ ٦٨٢هـ = ١١٩٨ ـ ١٢٨٣م)

محمد بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية، أصله من (أرمية) من بلاد أذربيجان، قرأ بالموصل وسكن دمشق، وتوفي بمدينة قونية. له تصانيف عدة منها: «مطالع الأنوار» وشروحه كثيرة، «لطائف الحكمة»، «شرح الإشارات» لابن سينا، «بيان الحق» و «لباب الأربعين في أصول الدين»، وغيرها.

أنظر: الزركلي (خير الدين)، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، مج٧، ص: ١٦٦.

الآمدي (٥٥١ ـ ٦٣١هـ = ١١٥٦ ـ ١٢٣٣م).

علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي

باحث. أصله من آمد (ديار بكر)، تعلم في بغداد والشام. انتقل إلى القاهرة فدرَّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى «حماة» ومنها إلى «دمشق» فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفاً منها: «الإحكام في أصول الأحكام»، ومختصره «منتهى السؤل»، و «أبكار الأفكار» في علم الكلام وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٣٣٢.

ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م).

أحمد بن عبد الحليم بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية: الإمام شيخ الإسلام، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطُلِب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، قصدها فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠، وأطلق ثم أعيد ومات معتقلاً بقلعة دمشق فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة وداعية إصلاح في الدين. تصانيفه تزيد على أربعة آلاف كراسة كما ورد في الدرر الكامنة. وفي وفيات الأعيان، تبلغ ثلاث مائة مجلد، منها: «الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية»، «السياسة الشرعية»، «الفتاوى»، «الواسطة بين الحق والخلق»، «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، «القواعد النورانية الفقهية»، «مجموعة الرسائل والمسائل»، «العقيدة الواسطية»، «الرد على المنطقيين» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ١ ، ص: ١٤٤ .

ابن الحاجب (٥٧٠ ـ ٦٤٦ هـ = ١١٧٤ ـ ١٢٤٩م).

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب،

فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل. ولد في أسنا في صعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق ومات بالإسكندرية. كان أبوه حاجباً فعرف به. من تصانيفه: «الكافية» في النحو و «الشافية» في الصرف و «مختصر الفقه» استخرجه من ستين كتاباً في فقه المالكية، و «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» في أصول الفقه، «والإيضاح» في شرح المفصل للزمخشري، و «مختصر المنتهى الأصولي».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٢١١.

ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ = ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م).

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه يقال لهم «الحزمية». ولد في قرطبة، وكانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزراء وتدبير المملكة، فزهد وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة. وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فتمالأوا على بغضه وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته فرحل إلى بادية لبْلة (من بلاد الأندلس) فتوفي فيها.

رووا عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تآليفه نحو ٤٠٠ مجلد. تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة.

أشهر مصنفاته: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وله «المحلى» في الفقه، و «جمهرة الأنساب»، و «الناسخ والمنسوخ»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٢٥٤.

ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ ـ ١١٩٨م).

محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد الفيلسوف، من أهل

قرطبة. عني بكلام أرسطو، وزاد عليه، وصنّف نحو خمسين كتاباً منها: «التحصيل» في اختلاف مذاهب العلماء، و «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و «الضروري» في المنطق، منهاج الأدلة» في الأصول. و «تهافت التهافت» في الرد على الغزالي وغيرها.

ترجم إلى اللاتينية والإسبانية والعبرية. اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش وأحرق بعض كتبه ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش ونقلت جثته إلى قرطبة.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٥، ص: ٣١٨.

ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م).

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخارى. نشأ وتعلم في بخارى وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته، وتقلّد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها فتوارى، ثم صار إلى أصفهان وصنَّف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر حياته إلى همذان حيث مرض ومات.

صنَّف نحو مائة كتاب بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. أشهر كتبه: «القانون» كبير في الطب. ومن تصانيفه «المعاد» رسالة في الحكمة، و «الشفاء» في الحكمة؛ أربعة أجزاء، و«أسرار الحكمة المشرقية» ثلاثة مجلدات، و «أرجوزة في المنطق»، و «الإشارات والتنبيهات» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٢، ص: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

الأخضري (٩١٨ ـ ٩٨٣هـ = ١٥١٢ ـ ١٥٧٥م).

عبد الرحمن بن محمد الأخضري صاحب متن «السلَّم» أرجوزة في المنطق و «شرح السلم» متداول. وهو من أهل بكرة في الجزائر وقبره في زاوية بنطيوس من قرى بكرة. من كتبه: «الجوهر المكنون» نظم في البيان، أوجز فيه «التلخيص» وشرحه، و «الدرة البيضاء في علمي الفرائض والحساب»، ومختصر في العبادات يسمى «مختصر الأخضري» على مذهب مالك.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج 3، ص: ٣٣١.

الأنصاري (٨٢٣ـ٩٢٦ هـ = ١٤٢٠ ـ ١٥٢٠م).

زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السيكي المصري الشافعي، أبو يحيى، شيخ الإسلام، قاضٍ مفسّر من حفّاظ الحديث. ولد في سيكة (بشرقية مصر) وتعلم في القاهرة وكف بصره سنة ٩٠٦ هـ. نشأ فقيراً معدماً، ولأه السلطان قايتباي الجركسي (٨٢٦ ـ ٩٠١) قضاء القضاة فلم يقبل إلا بعد إلحاح ومراجعة. فلما رأى من السلطان عدولاً عن الحق في بعض أعماله، كتب إليه يزجره عن الظلم فعزله السلطان. عاد إلى اشتغاله بالعلم إلى أن توفي. له تصانيف كثيرة منها: «فتح الرحمن» في التفسير، و«تحفة الباري في صحيح البخاري»، «شرح إيساغوجي» في المنطق، «تنقيح تحرير اللباب» فقه، «غاية الوصول» في أصول الفقه، «لب الأصول» و «أسنى المطالب في شرح روض الطالب».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٣، ص: ٤٦.

الإيجي (..... ـ ٧٥٦ هـ = ... ـ ١٣٥٥م).

عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج بفارس، ولي القضاء، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: «المواقف» في

علم الكلام، «جواهر الكلام» مختصر المواقف، «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و «الفوائد الغياثية» في المعاني والبيان وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٣، ص: ٢٩٥.

حرف الباء (ب)

الباجوري (١١٩٨ ـ ١٢٧٧ هـ = ١٧٨٤ ـ ١٨٦٠م).

إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري: شيخ الجامع الأزهر من فقهاء الشافعية. نسبته إلى الباجور (من قرى المنوفية بمصر)، ولد ونشأ فيها وتعلم في الأزهر وكتب حواشي كثيرة، منها: «حاشية على مختصر السنوسي» في المنطق، و «التحفة الخيرية» حاشية على الشنشورية في الفرائض، و «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، و «حاشية السلم»... وغيرها. تقلد مشيخة الأزهر سنة ١٢٦٣ هـ واستمر إلى أن توفي بالقاهرة.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ١، ص: ٧١.

الباقلاني (٣٣٨ ـ ٤٠٣ هـ = ٩٥٠ ـ ١٠١٣م).

محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاضٍ من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها. كان جيد الاستنباط سريع الجواب. من كتبه: «إعجاز القرآن»، و «الإنصاف»، و «الملل والنحل»، و «تمهيد الدلائل»، و «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ١٧٦.

البغدادي (..... ـ ٤٢٩ هـ = ... ـ ١٠٧٣م).

عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور؛ عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ

في بغداد ورحل إلى خراسان، فاستقر في نيسابور وفارقها على أثر فتنة التركمان ومات في أسفرائين، كان يدرّس في سبعة عشر فناً وكان ذا ثروة. من تصانيفه: «أصول الدين»، «الناسخ والمنسوخ»، «تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات»، «تفسير القرآن»، «فضائح المعتزلة»، «الملل والنحل»، التحصيل» في أصول الفقه و «الفرق بين الفرق» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٤٨ .

حرف التاء (ت)

التفتازاني (٧١٢ ـ ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ ـ ١٣٩٠م).

مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، أبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها ودفن في سرخس. من كتبه: «تهذيب المنطق» و «المطول» في البلاغة، و «المختصر» اختصر فيه شرح تلخيص المفتاح، و «مقاصد الطالبين» في الكلام، و «حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» في الأصول، و«شرح الشمسية» وغيرها..

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٢١٩ .

التهانوي (.... ـ بعد ١١٥٨ هـ = ... ـ بعد ١٧٤٥م).

محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي باحث هندي. له «كشاف اصطلاحات الفنون» مجلدان، فرغ من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ و «سبق الغايات في نسق الآيات».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٢٩٥ .

حرف الجيم (ج)

الجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦هـ = ١٣٤٠ ـ ١٤١٣م).

علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استرأباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩هـ فرَّ الجرجاني إلى سمرقند ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفاً منها: «التعريفات»، «شرح مواقف الإيجي»، «شرح كتاب الجغميني» في الهيئة، «تحقيق الكليات»، «الكبرى والصغرى في المنطق»، و «الحواشي على المطول للتفتازاني»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٥، ص: ٧.

حرف الحاء (ح)

الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ = ١٢٥٠ ـ ١٣٢٥م).

الحسن ـ ويقال الحسين ـ بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، جمال الدين ويُعرف بالعلاّمة: من أئمة الشيعة، وأحد كبار العلماء. نسبته إلى الحلّة (في العراق) وكان من سكانها، مولده ووفاته فيها. له كتب كثيرة، منها: «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين»، و «تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول»، و «نهاية الوصول إلى علم الأصول»، و «قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام»، و «مختلف الشيعة في أحكام الشريعة»، و «أنوار الملكوت في شرح الياقوت»، و «تلخيص المرام في معرفة الأحكام»، و «مبادئ الوصول إلى علم الأصول»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٢، ص: ٢٢٧.

حرف الخاء (خ)

الخبيصي (.... ـ نحو ١٠٥٠ هـ = ... نحو ١٦٤٠م).

عبيد الله بن فضل الله، فخر الدين الخبيصي: متكلم، منطقي. له كتب، منها: «التذهيب في شرح التهذيب» في المنطق، و «التجريد الشافي» منطق أيضاً، و «شرح منظومة اليافعي في التوحيد».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ١٩٦ .

حرف الدال (د)

الدسوقي (.... ـ ١٢٣٠ هـ = ... ـ ١٨١٥م).

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من علماء العربية من أهل دسوق (بمصر)، تعلم وأقام وتوفي في القاهرة. وكان من المدرِّسين في الأزهر. له كتب، منها: «الحدود الفقهية» في فقه الإمام مالك، و «حاشية على مغني اللبيب»، و «حاشية على السعد التفتازاني»، و «حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل» فقه، و «حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ١٧ .

الدمنهوري (١١٠١ ـ ١١٩٢ هـ = ١٦٩٠ ـ ١٧٧٨م).

أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري: شيخ الجامع الأزهر وأحد علماء مصر المكثرين من التصنيف في الفقه وغيرها. ولد في دمنهور وتعلم بالأزهر ووَلِّي مشيخته. توفي بالقاهرة. من كتبه: «نهاية التعريف بأقسام الحديث الضعيف» و «إيضاح المبهم من معاني السلم» في المنطق، و «حلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون» بلاغة، «منتهى الإرادات في تحقيق

الاستعارات» و «سبيل الرشاد إلى نفع العباد»، وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ١، ص: ١٦٤.

حرف الراء (ر)

الرازي (الفخر) (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠م).

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الإمام المفسِّر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قريشي النسب. أصله من طبرستان ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له «ابن خطيب الري». رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان وتوفي في هراة. كان يحسن الفارسية. من تصانيفه: «مفاتيح الغيب» تفسير القرآن، و «لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات»، و «معالم أصول الدين»، و «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، و «المحصول في علم الأصول»، و «نهاية العقول في دراية الأصول» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٣١٣.

الرازي (القطب) (٦٩٤ - ٧٦٦ هـ = ١٢٩٥ - ١٣٦٥م).

محمد (أو محمود) بن محمد الرازي أبو عبد الله، قطب الدين، عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الريّ. استقر في دمشق سنة ٧٦٣، وعلت شهرته وعرف بالتحتاني تمييزاً له عن شخص آخر يكنى قطب الدين أيضاً (كان يسكن معه في أعلى المدرسة الظاهرية بدمشق) وتوفي بها. من كتبه: «المحاكمات» في المنطق، و «تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية»، و «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار» في المنطق، و رسالة في «الكليات وتحقيقها»، و «تحقيق معنى التصور والتصديق»، و «رسالة في النفس الناطقة»، وكتاب «المحاكمات بين الإمام والنصير» حكم فيه بين الفخر الرازي والنصير الطوسي في شرحيهما

لإشارات ابن سينا، و «شرح الحاوي» في فروع الشافعية لم يكمله، و «حاشية» على الكشاف.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٣٨.

حرف الزاي (ز)

الزركشي (٧٤٥ ـ ٧٩٤ هـ = ١٣٤٤ ـ ١٣٩٢م).

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: «لقطة العجلان» في أصول الفقه، و «البحر المحيط» في أصول الفقه، و «الديباج في توضيح المنهاج» فقه، و «المنثور» يعرف بقواعد الزركشي في أصول الفقه وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٦٠ ـ ٦١.

حرف السين (س)

السّاوي (.... ـ نحو ٤٥٠ = ... ـ نحو ١٠٥٨م).

عمر بن سهلان الساوي، زين الدين، فيلسوف، يعرف بالقاضي الساوي من أهل ساوه (بين الري وهمذان)، استوطن نيسابور وتعلم بها. من كتبه: «البصائر النصيرية» غير تام، في المنطق، وكتاب في «الحساب» ورسائل متفرقة، منها «رسالة الطير»، وأحرقت بقية تصانيفه بعد وفاته.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٥، ص: ٤٧.

السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ = ١١٥٤ ـ ١١٩١م).

يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح، شهاب الدين السهروردي: فيلسوف اختلف المؤرخون في اسمه، ولد في سهرورد ونشأ بمراغة وسافر إلى حلب،

فنسب إلى انحلال العقيدة، وكان علمه أكثر من عقله كما يقول ابن خلكان، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي وخنقه في سجنه بقلعة حلب. من كتبه: «التلويحات»، و «هياكل النور»، و «المناجاة»، و «مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم»، و «التنقيحات» و «حكمة الإشراق»، و «اللمحات»، وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٨، ص: ١٤٠ .

السيالكوتي (.... ـ ١٠٦٧ هـ = ... ـ ١٦٥٦م).

عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي، من أهل سيالكوت التابعة للاهور بالهند. اتصل بالسلطان شاهجان فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤونة السعي للعيش. له تآليف منها: «عقائد السيالكوتي»، و «حاشية على تفسير البيضاوي» لم تكمل، و «حاشية على الجرجاني» في المنطق، و «حاشية على الشمسية» منطق، و «حاشية على المطول» بلاغة.. وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٣، ص: ٢٨٣ .

السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١هـ = ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م).

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو ٦٠٠ مصنف. نشأ في القاهرة يتيماً ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وخلا بنفسه منزوياً عن أصحابه، فألف أكثر كتبه. بقي على ذلك إلى أن توفي. من كتبه: «الإتقان في علوم القرآن»، «إسعاف المبطأ في رجال الموطأ»، «الأشباه والنظائر» في العربية، «الأشباه والنظائر» في فروع الشافعية، «تدريب الراوي» و «تفسير الجلالين»، «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، وغيرها الكثير من الكتب.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٣، ص: ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

حرف الشين (ش)

الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ = ١٠٨٦ ـ ١١٥٣ م).

محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة يلقب الأفضل. ولد في شهرستان وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين وعاد إلى بلده، وتوفي بها. قال ياقوت في وصفه: «الفيلسوف المتكلم صاحب التصانيف، كان وافر الفضل كامل العقل، ولولا تخبطه في الاعتقاد ومبالغته في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام...» من كتبه «الملل والنحل»، و «نهاية الإقدام في علم الكلام»، و «مصارعات الفلاسفة»، و «تاريخ الحكماء» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٢١٥ .

الشيرازي (.... ـ ١٠٥٩ هـ = ... ـ ١٦٤٩ م).

محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملا صدر الدين: فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، فارسي المحتد، عربي التصانيف، كان يُعرف بالأخوند (الأستاذ). رحل إلى أصبهان وتعلم فيها. وتوفي بالبصرة وهو متوجه إلى مكة حاجاً. من كتبه: «أسرار الآيات»، و «الأسفار الأربعة في الحكمة»، و «شرح الهداية للأبهري»، و «إكسير العارفين» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٥، ص: ٣٠٣.

حرف الطاء (ط)

الطوسي (الشيخ) (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ = ٩٩٥ ـ ١٠٦٧ م).

محمد بن الحسن بن علي الطوسي: مُفسّر نعته السبكي بفقيه الشيعة ومصنفهم. انتقل من خراسان إلى بغداد سنة ٤٠٨ هـ وأقام فيها اربعين سنة. ورحل إلى الغري بالنجف، فاستقر إلى أن توفي. أحرقت كتبه عدة مرات. من تصانيفه :

«الإيجاز» في الفرائض، و «الجمل والعقود» في العبادات، و «الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار» و «الاقتصاد» في العقائد والعبادات، و «المبسوط» في الأصول، و «فهرست كتب الشيعة» مختصر... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٨٥.

الطوسي (نصير الدين) (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ = ١٢٠١ ـ ١٢٧٤ م).

محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف. كان رأساً في العلوم العقلية، علاّمة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند هولاكو، فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس قرب نيسابور وابتنى بمراغة قبة ورصداً عظيماً، واتخذ منجمين لرصد الكواكب، وجعل لهم أوقافاً تقوم بمعاشهم. وكان هولاكو يمده بالأموال. صنف كتباً جليلة، منها: «شكل القطاع»؛ و «تربيع الدائرة»، و «تحرير أصول إقليدس»، و «تجريد الاعتقاد»، و «تلخيص المحصل» و «حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا» و «آداب المتعلمين» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٣٠.

حرف العين (ع)

العطار (١١٩٠ ـ ١٢٥٠ هـ = ١٧٧٦ ـ ١٨٣٥ م).

حسن بن محمد بن محمود العطار: من علماء مصر. أصله من المغرب ومولده ووفاته في القاهرة. أقام زمناً في دمشق، وسكن اشكودرة بألبانيا واتسع علمه. وعاد إلى مصر، فتولى إنشاء جريدة «الوقائع المصرية» في بدء صدورها، ثم مشيخة الأزهر سنة ١٢٤٦هـ إلى أن توفي، وله رسالة في «كيفية العمل بالإسطرلاب والربعين المقنطر والمجيب والبسائط»، و كتاب في «الإنشاء والمراسلات»، وحواشٍ في العربية والمنطق والأصول.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٢، ص: ٢٢٠.

حرف الغين (غ)

الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ ـ ١١١١م).

محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف له نحو من مائتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران، قصبة طوس بخراسان، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته. من كتبه «إحياء علوم الدين»، و «تهافت الفلاسفة»، و «الاقتصاد في الاعتقاد»، و «مقاصد الفلاسفة»، و «البسيط في الفقه»، و «المنقذ من الضلال» وغيرها الكثير من المؤلفات.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٢٢ .

حرف الفاء (ف)

الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ = ٨٧٤ ـ ٩٥٠ م).

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل مستعرب، ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألّف فيها أكثر كتبه. ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق.

كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. عرف بالمعلم الثاني. له نحو مائة كتاب، منها: «الفصوص»، و «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و «أغراض ما بعد الطبيعة»، و «السياسة المدنية»، و «جوامع السياسة» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٢٠ .

حرف القاف (ق)

القزويني (الكاتبي) (٦٠٠ ـ ٦٧٥ هـ = ١٢٠٣ ـ ١٢٧٧ م).

علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، نجم الدين، حكيم، منطقي. له تصانيف منها: «الشمسية» رسالة في قواعد المنطق و «حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، و «المفصَّل» شرح المحصل لفخر الدين الرازي، و «جامع الدقائق في كشف الحقائق» منطق، و «إثبات واجب الوجود»، و «مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٣١٦.

القزويني (الخطيب) (٦٦٦ ـ ٧٣٩ هـ = ١٢٦٨ ـ ١٣٣٨ م).

محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق: قاض، من أدباء الفقهاء. أصله من قزوين، ومولده بالموصل، ولي القضاء في ناحيته بالروم ثم قضاء دمشق سنة ٧٣٤هـ فقضاء القضاة بمصر سنة ٧٣٧هـ. ونفاه السلطان الملك الناصر إلى دمشق سنة ٧٣٨، ثم ولاه القضاء بها، فاستمر إلى أن توفي. من كتبه «تلخيص المفتاح» في المعاني والبيان، و «الإيضاح» في شرح التلخيص، و «السور المرجاني في شعر الأرجاني».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ١٩٢.

حرف الكاف (ك)

الكندي (.... ـ نحو ٢٦٠ هـ = ... ـ نحو ٨٧٣ م).

يعقوب بن أسحق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره. وأحد أبناء الملوك من كندة. نشأ في البصرة وانتقل إلى

بغداد فتعلم، واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك.. ألّف وترجم وشرح كتباً كثيرة يزيد عددها على الثلاثمائة. ولقي في حياته ما يلقاه أمثاله من فلاسفة الأمم، فوشي به إلى المتوكل العباسي، فضرب وأخذت كتبه ثم ردت إليه. من كتبه: «رسالة في التنجيم»، و «تحاويل السنين»، و «إلهيات أرسطو»، و «القول في النفس» و «خمس رسائل، أولاها في ماهية العقل»، و «الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد» نشر باسم «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، و «رسائل الكندي» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٨، ص: ١٩٥ .

حرف الياء (ي)

اليزدي (.... ـ ١٠١٥ هـ = ... ـ ١٦٠٦ م).

عبد الله بن الحسن اليزدي من علماء أصبهان، له «حاشية على شرح التلخيص» في البلاغة، و «شرح تهذيب المنطق»، و «شرح القواعد في فقه الشيعة»، وتصانيفه سهلة العبارة تمتاز بحسن الإيجاز. توفي بأصبهان.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٨٠.

فهرس المصادر والمراجع

١. الآمدي (علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

٢. ابن تيمية (أحمد)، الرد على المنطقيين، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م.

٣. ابن تيمية (أحمد)، العقيدة الواسطية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

٤. ابن الحاجب (عثمان بن عمر)، مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥. ابن حزم (علي بن أحمد)، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

٦. ابن حزم (علي بن أحمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٧. ابن رشد (محمد بن أحمد)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م.

٨. ابن رشد (محمد بن أحمد)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدمّ له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

٩. ابن رشد (محمد بن أحمد)، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م.

١٠. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.

١١. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ التعليقات، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.

١٢. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ الشفاء، تحقيق أبو العلاء العفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٩م.

١٣. ابن عبد الشكور (محب الله)، شرح مسلم الثبوت، مطبوع ضمن فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

١٤. ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.

١٥. ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

١٦. الأحمد نكري (عبد النبي)، مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧م.

١٧. الأخضري(عبد الرحمن)، شرح السلم، الإدارة العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت.

١٨. الأرموي (محمد بن أبي بكر)، مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٦٣هـ.

١٩. الأشعري (علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتر، ط٣، فرانز شتاينر للنشر، فسبادن، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢٠. أفلاطون، ثيتاتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٢١. الأنصاري (زكريا)، شرح متن إيساغوجي، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٧هـ.

٢٢. الأنصاري (محمد بن نظام الدين)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

٢٣. الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٤. الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د. ت.

٢٥. الباجوري (إبراهيم بن محمد)، حاشية السلم، المطبعة الحميدية المصرية، مصر، ١٣١٣هـ.

٢٦. الباقلاني (محمد بن الطيب)، الإنصاف، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٧. بدوي (عبد الرحمن)، أفلاطون، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م.

٢٨. البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢٩. التفتازاني (مسعود بن عمر)، حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمود إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٠. التفتازاني (مسعود بن عمر)، مختصر تلخيص المفتاح، نشر أدب

الحوزة، قم، د. ت.

٣١. التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.

٣٢. جبر (فريد)، العجم (رفيق)، دغيم (سميح)، جهامي (جيرار)، موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.

٣٣. الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ط ٢، منشورات الرضى ـ زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ.

٣٤. الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٥. الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية شرح مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٠٣هـ.

٣٦. الجرجاني (علي بن محمد)، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.

٣٧. الجلبي (حسن)، حاشية شرح المواقف، ط ١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.

٣٨. دولوز (جيل)، وغثاري (فليكس)؛ ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، ط ١، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٧، ص: ٤٢.

٣٩. الحلي (حسن بن يوسف)، الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ.

٤٠. حنفي (حسن)، من العقيدة إلى الثورة، ط ١، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨.

٤١. الخبيصي (عبيد الله بن فضل الله)، التذهيب في شرح التهذيب، مطبعة

البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
٤٢. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، التجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
٤٣. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، حاشية تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.
٤٤. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، شركة شمس المشرق، بيروت، د. ت.
٤٥. الدمنهوري (أحمد)، إيضاح المبهم من معاني السلم، الإدارة العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت.
٤٦. الرازي (محمد بن عمر)، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
٤٧. الرازي (محمد بن عمر)، التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٤٨. الرازي (محمد بن عمر)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
٤٩. الرازي (محمد بن عمر)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥م.
٥٠. الرازي (محمد بن محمد)، تحرير القواعد المنطقية، ط ٢، منشورات الرضى - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ.
٥١. الرازي (محمد بن محمد)، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة البسنوي، ١٣٠٣هـ.
٥٢. الزركشي (محمد بن بهادر)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ٢، دار

الصفوة، الغردقة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٥٣. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤ م.

٥٤. الساوي (عمر بن سهلان)، البصائر النصيرية في علم المنطق، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م .

٥٥. السبكي (أحمد بن تقي الدين)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.

٥٦. السهروردي (يحيى بن حبش)، اللمحات، حققه وقدم له إميل المعلوف، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٩١م.

٥٧. السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، شركة شمس المشرق، بيروت، د. ت.

٥٨. السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية شرح المواقف، ط١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.

٥٩. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٦٠. الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ط ٢، شركة دار المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ.

٦١. الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، رسالة التصور والتصديق، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ.

٦٢. صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام دارسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٦٣. الصفوي (عيسى بن محمد)، شرح الغرة في المنطق، حققه وقدم له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣م.

٦٤. الطوسي (محمد بن الحسن)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م.

٦٥. الطوسي (محمد بن الحسن)، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٦٦. الطوسي (محمد بن محمد)، التجريد في علم المنطق، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.

٦٧. الطوسي (محمد بن محمد)، تلخيص المحصل، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٦٨. الطوسي (محمد بن محمد)، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٢.

٦٩. العطار (حسن بن محمد)، حاشية التذهيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٧٠. الغزالي (محمد بن محمد)، تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.

٧١. الغزالي (محمد بن محمد)، محك النظر، تحقيق ضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م.

٧٢. الغزالي (محمد بن محمد)، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

٧٣. الغزالي (محمد بن محمد)، معيار العلم في المنطق، تعليق وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م.

٧٤. الغزالي (محمد بن محمد)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٧٥. الغزالي (محمد بن محمد)، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة

والجلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، ط٩، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

٧٦. الفارابي (محمد بن محمد)، البرهان، تحقيق محمد تقي دانش بژوه، منشورات مكتبة مرعشي نجفي، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٧. الفارابي (محمد بن محمد)، الجدل، تحقيق محمد تقي دانش بژوه، منشورات مكتبة مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٨. الفارابي (محمد بن محمد)، شرايط اليقين، تحقيق محمد تقي دانش بژوه، ط١، منشورات مكتبة مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٩. القزويني (علي بن عمر)، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضى ـ زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ.

٨٠ القزويني (محمد بن عبد الرحمن)، الإيضاح، مطبوع بهامش شروح التلخيص، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.

٨١ القفطي (علي بن يوسف)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت، د. ت.

٨٢ الكندي (يعقوب بن أسحق)، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، مطبوع ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠م.

٨٣ المطهري (مرتضى)، تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ط٢، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٨٤ المظفر (محمد رضا)، المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٨٥ المغربي (ابن يعقوب)، مواهب الفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.

٨٦ الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨م.

٨٧ النديم (محمد بن أسحق)، الفهرست، تحقيق رضا ـ تجدد، طهران، ١٩٧١م.

٨٨ اليزدي (حسين بن شهاب الدين)، الحاشية على تهذيب المنطق، ط٦، مكتبة المصطفوي، قم، ١٤٠١هـ.

فهرس المراجع الأجنبية

1-Chisholm M. Roderick, **Theory of Knowledge**, 3 rd Ed, Prentice-Hall International, U.S.A, 1989 .

2-Earle J. William, **Introduction to Philosophy**. Mc Graw-Hill, Inc, U.S.A, 1992 .

3-Goodman F. Michael, Snyder A. Robert, **Contemporary Reading in Epistemology**, Prentice-Hall, U.S.A, 1993 .

المحتويات

الباب الأول

العلم: دراسة تحليلية للمفهوم

الفصل الأول

العلم بمعنييه العام والخاص؛ تعريفات ومواقف

الفصل الثاني

تحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم

الباب الثاني
مواد القضايا: قراءة في المجال التأسيسي لمنظومة العلم التراثية

الفصل الأول

إمكان العلم وأقسامه

الفصل الثاني

مواد القضايا؛ التفرقة بين العلم واللاعلم

فصل ختامي
قراءة تحليلية مقارنة
العلم في حقلي المعرفة التراثي والتحليلي

زينب إبراهيم شوربا

- من مواليد بيروت، ١٩٦٠.
- ليسانس فلسفة، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢.
- ماجستير فلسفة، الجامع اللبنانية، ١٩٨٦.
- دكتوراه فلسفة، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٠.
- مديرة تحرير مجلة المنطلق، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٩.
- صاحبة ورئيسة تحرير مجلة المنطلق الجديد، منذ صدورها سنة ٢٠٠٠ وإلى اليوم.

صدر لها:

١ـ نحو وعي معاصر للاجتهاد.
٢ـ الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند الشيرازي.
٣ـ الابستيمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث (هذا الكتاب).